
الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

الجامعة الإفريقية
العقيد أحمد دراية
بأدرار

كلية العلوم الاجتماعية

والعلوم الإسلامية

قسم الشريعة

الوصف التعبدي بين الأصل والاستثناء
دراسة أصولية وفقهية

مذكرة مكمِّلة لنيل شهادة الماجستير في الشريعة تخصص فقه و أصوله

إعداد الطالبة: حروز يسمينة

لجنة المناقشة:

د:عز الدين يحيى	مشرفا
د: اسطنبولي محمد خالد	رئيسا
د: الأخضري الأخضر	مناقشا
د: دباغ محمد	مناقشا
د: سرير ميلود	مناقشا

السنة الجامعية: 2005/2004 م – 1425هـ/1426هـ

شكـــر

أحمد الله Ψ و أشكره أن وفقني لإنجاز هذا البحث، و أسـأله تعالى أن

يتقبله مني.

و أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي الدكتور "عز الدين يحيى" الذي تفضل

بالإشراف علي، و على ما أبداه لي طيلة فترة البحث من نصائح و توجيهات

استفدت منـها كثيرا.

كما أشكر كل السادة الأساتذة الذين أمدوني يد المساعدة، وعلى رأسهم :

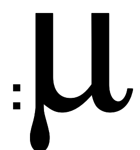
- **الأستاذ اسطنبولي محمد خالد**
- **الأستاذ لشهب بوبكر**
- **الأستاذ سنيني محمد.**

وشكر خاص إلى كل من ساعدني بالدعاء

و التحفيز و المساندة ، وأخص بالذكر :

- الوالدين العزيزين أمدَّ الله في عمرهما

- الزوج الكريم .



الحمد لله الذي لم يخلق خَلْقَه سدى، بل جعلهم مواراداً للتكليف ومحالاً للأمر والنهي، وألزمهم امتثال ما أرشدهم إليه وفهمه مجملاً ومفصلاً.

والصلاة والسلام على سيدنا محمد ρ المبعوث للخلق رحمة ومبشراً ونذيراً.وعلى آله وصحبه، ومن تبعهم بإحسان إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها ويبعثهم يوم القيامة جميعاً.

أما بعد: فإن الله تعالى لم يخلق الكون وما فيه اعتباطاً ولا عبثاً. وإنما لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معاً.

تلك المصالح التي تُدرَك عن طريق النص حيناً، واجتهاداً حيناً آخر. لكن، أحياناً كثيرة يرد الحُكمُ دون ذكر لمعناه أو مصلحته أو حكمته، ويتدخل العقل لاكتشافها، لكن دون ما نتيجة، فلا يملك العبد أمام الحُكم إلا أن يردد منقاداً مذعناً منصاعاً: "سمعنا وأطعنا"، مع يقينه التام أن الله تعالى لم يشرع الحكم إيجاباً إلا لجلب مصلحة له، ولم ينهه إلا لدرء مفسدة عنه.

وهنا يظهر جليا الجانب التعبدي في الشريعة الإسلامية، ذلك الوصف الذي يصبغ كثيراً من أحكامها العبادية منها والعادية. وأغلب العلماء والباحثين يقررون أن جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة سواء عقلها المجتهدون كلهم، أو عقلها بعضهم ولم يعقلها آخرون، فما لم يعقله مجتهد يمكن أن يعقله آخرون، وما لم يدركه أهل بلد قد يكتشفه أهل بلد آخر، وما لم يتوصل له أهل جيل يتوصل إليه أبناء جيل آخر.

بينما يلجأ آخرون إلى تحكيم الوصف التعبدي عند أول تردد في معرفة حكمة الحُكم، دون بذل للجهد، خوفاً من التقوُّل على الشريعة بما لا يجوز.

هذان الموقفان يتولد عنهما **إشكال الموضوع**:

بين تحكيم التعليل في الأحكام أو تحكيم التعبد، بمعنى التساؤل:

-هل الأصل في الأحكام كلها التعبد أخذاً بقول الإمام الشافعي (رحمه الله تعالى): "إن الأحكام الشرعية أثبتها الله تحكماً وتعبداً غير معللة"، وقول الشيخ المقري: " الأصل فيها ملازمة أعيانها".

وإذا كان الأصل كذلك، هل أن الله تعالى شرع لنا الأحكام لمجرد التعبد أم أنه مع التعبد شرعها لحكمة ومصلحة وعلة؟ أم أن التعبد مقصور على جانب دون آخر؟ فإذا كان مقصوراً على الجانب العبادي فقط

أخذاً بشطر قاعدة الإمام الشاطبي: "الأصل في العبادات التعبد"، فهل ينعدم فيه التعليل أم أنه يأتي استثناءً؟ وفي حال قصوره على جانب العادات فقط، فما محل التعليل فيها، رجوعاً إلى الشطر الثاني من القاعدة: " ... وفي العادات الالتفات إلى المعاني".

- أم أن الأصل في الأحكام التعليل انطلاقاً من قول الإمام أبي حنيفة (رحمه الله تعالى): "الأصل التعليل حتى يتعذر" ، وللشيخ المقري أيضاً: "الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد، لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج"؟

وفي هذه الحالة: أين هو الوصف التعبدي في الأحكام؟ هل هو معدوم أم أنه يأتي استثناءً؟ أم أن حيِّز الوصف التعبدي يتسع في جانب، ويضيق في آخر؟

والإجابات عن تلك الاستفهامات ، تبدي بوضوح **أهمية الموضوع** الممثلة في:

- إظهار تواجد الوصف التعبدي في الأحكام عبادية كانت أم عادية، بغض النظر عن تفاوت ذلك التواجد بالغلبة أو القلة.
- تسليط الضوء على جانب مهم مغمور في الأحكام "التعبد" وإنما غُمِر بسبب الاهتمام بالتعليل نتيجة تغليبه في الأحكام، وفي ذلك بيان لفرع مهم من فروع مادة المقاصد الشرعية، فمع أن التعبد بعيد عن استنباط علل ومعاني وغايات وحِكَم الأحكام إلا أن التعبد سيتحقق في حال العجز عن ذلك الاستنباط.
- بيان أهمية التعبد في الأحكام، وكيف أنه لا يخلو حُكم عن الوصف التعبدي بمعناه العام.
- كما أن لهذه الدراسة الأثر في تقديم بحث جديد من مباحث علم المقاصد: "الوصف التعبدي في الأحكام".

وتلك الأهمية، لا تبتعد كثيراً عن **الأهداف المتوخاة من هذا البحث،** منها:

- بيان موقف الشرع من تشريع الأحكام، ببيان العلل والحِكَم من عدمها.
- بيان أيِّهما الأصل في الأحكام: التعبد أم التعليل؟
- دراسة مدى صحة القول: "الأصل في العبادات التعبد، والأصل في العادات التعليل".

أما **أسباب اختياري لهذا الموضوع:** فهي:

1.لقد كان لي شرف الانتساب إلى كلية الشريعة قسم الفقه وأصوله، وفي أثناء الفترة الدراسية، كُلِّف الطلبة بإنجاز بحوث تجريبية، فكان أن اخترت موضوعاً عن "التعليل في أحكام الشريعة

الإسلامية وضوابطه". وبعد إنجازي له تبين لي كيف أن الموضوع "التعليل" يلقى اهتماماً كبيراً لدى الباحثين لأهميته، في الوقت الذي يُهمل جانب آخر لا ينفك عنه، إذ هما يكونان وجهان لعملة واحدة ألا وهو "التعبد" .

والذي لا يقل أهمية عن التعليل، وشاء الله تعالى وأنا بصدد الاختيار والتأرجح بين موضوعات مختلفة في التخصص، أن طرح فكرته الأستاذ الفاضل _أستاذ مادة المقاصد_، الشيء الذي جعلني أقرره بعد طول استخارة واستشارة.

2.كما أن أسبقية البحث في هذا الموضوع كانت حافزاً مهماً بالنسبة لي، إذ لم يصل إلى علمي تأليف كتاب مخصوص في هذا الموضوع، عكس التعليل الذي تناولته أقلام كثيرة، فزادني ذلك شوقاً ودفعني إلى أن أدلي بدلوي فيه قدر المستطاع.

3.ميلي القلبي نحو مادة المقاصد وما تفيده من إبراز محاسن الشريعة الإسلامية وحل مشكلات العصر في ضوء الشرع، لكن ذلك لا ينفي خلو الأحكام الشرعية عن جانب التعبد الذي قد تتسع دائرته في مجال وتضيق في آخر، وهذا لا يتنافى ومقاصد الشريعة، إذ أن مجرد الامتثال هو مقصود الشارع الأول.

4.محاولة الرد على دعاة المصلحة ورواد العقل والعصرنة الذين يخضعون جميع أحكام الشريعة إلى المصلحة والعلة والغاية وإن كان طابعها تعبديا محضا بدعاوى حقيقية لكن يراد بها باطل، كمسايرة الشريعة الإسلامية للعصر، وصلاحيتها لكل زمان ومكان، ومرونتها، وتغير الأحكام بتغير الزمان ... فكان أن حلّلوا حراماً وحّرموا حلالاً وسلبوا

الشـريعة ذاك الجانـب الروحـي المقـدس الـذي لا يملـك الإنسـان أمامـه إلا التسليم والتوقف.

وقد **اتبعت لتحقيق ذلك منهجاً** مركباً من:

الاستقرائي: بتتبع مختلف الآراء والأدلة الصادرة في حق التعبد ثم التعليل.

التحليلي: بتحليل تلك الآراء ومحاولة استجلاء أسباب الخلاف.

الاستنباطي: عند الترجيح، وعند استنباط كون الحكم معللاً أم تعبدياً في التطبيقات.

المقارن: عند المقارنة بين التعبد والتعليل والعلاقة بينهما، وأيهما الأفضل والأكثر ثواباً.

وعن **حدود البحث**:

فإن الحديث في التعبد لا يخلو من الحديث عن التعليل، والتعليل معناه إيجاد علل ومعاني الأحكام، وهذا من صُلب المقاصد الشرعية، فكان موضوع البحث جزءاً من مقاصد الشريعة الإسلامية.

أما عن **جهود السابقين في الموضوع:**

فلم تفرد لهذا الموضوع _ الوصف التعبدي في الأحكام - كتب ومؤلفات، لولا الإشارة إليه عند البحث في ضده _ التعليل _.

فكانت الإشارة إليه في سياق الحديث عن أصول الفقه عامة وعند الأصول التشريعية المختلف فيها خاصة كالمصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، عندما يحتاج إلى استنباط الحكم فيما لم ينزل فيه نص، فيلجأ إلى إرسال تلك المصلحة أو العدول بالمسألة عن حُكم نظائرها إلى حكم آخر لوجه أقوى، والكلام نفسه يقال عند استحالة القياس. كل ذلك يتوفر في حال توفر تلك المصلحة أو ذلك الوجه الأقوى أو تلك العلة، لكن في حالة انعدام كل ذلك يكون الحل بالتوقف والاستسلام ويكون الجواب: أن الحكم تعبدي لا يحتاج إلى تعليل.

وأُشِيرَ إليه أيضاً في كتب الفقه المختلفة باعتبار أن الفقه هو: العلم بالأحكام الشرعية العملية المستنبطة من أدلتها التفصيلية؛ والأحكام الشرعية العملية هي: أحكام العبادات والمعاملات، فعند التعرض لها في الكتب الفقهية يُتَعَرَّض إلى بيان الحكمة والغاية منها، فإن لم تُعرَف يُلجَأُ إلى إظهار الوصف التعبدي فيها.

ولأن التعبد والتعليل وجهان لعملة واحدة (الأحكام) ولأن الشيء بضده يُعرَف، فإن البحث في موضوع "التعبد" قرين "التعليل" لا ينفك عنه، فكلما تُنُوِلَ التعليل بالبحث جاء دور التعبد.

فكانت أول المراجع التي أشارت إلى التعبد في الأحكام هي التي تناولت "التعليل" بالدراسة وأبرزها:

1.كتاب "تعليل الأحكام" لـ: محمد مصطفى شلبي: خص فيه الوصف التعبدي بمساحة لابأس بها في سياق الحديث عن التعليل.

2.كتاب "تعليل أحكام في الشريعة الإسلامية" للأستاذ عادل الشويخ، نحا فيه نفس طريق سابقه.

أما في الأصول والقواعد: فإن كتباً لابأس بها أيضا تناولت "التعبد" بالدراسة أبرزها:

1.كتاب "الموافقات" للإمام الشاطبي، هذا المُؤَلِّف الذي يُنسب إليه أولوية البحث في المقاصد والإبداع فيها، ولا أبالغ إذا قلت بنسبة أولوية الحديث عن التعبد في الأحكام من الناحية المقاصدية إليه أيضا، ودليل ذلك أن أجزاء "الموافقات" كلها-والجزء الثاني تحديدا- ورد الحديث عن "التعبد" فيها متناثراً بين ثناياها.

لذلك سيلاحظ كثرة اعتمادي على المُؤَلَّف في البحث، ولم يكتف الإمام بذلك، فكان أن أشار إلى الموضوع في مؤَلَّفه "الاعتصام" أيضاً.

2.كتاب "البرهان في أصول الفقه" للإمام الجويني، تناول التعبد عند البحث في ركن القياس، وفي التعليل خاصة.

3.مؤلفات الإمام الغزالي: فمثل أستاذه تناول التعبد في نفس الموضع من الأصول في كتب أهمها: "المستصفى" و"شفاء الغليل".

4.الإمام العز بن عبد السلام في "قواعد الأحكام" أين خَصَّ التعبد بالذكر والتحديد، فكان أن خصَّه بتعريف.

5."القواعد" للإمام المقري، مَيَّزَ فيه التعبد عن التعليل وخصه بقواعد مهمة.

6.الزنجاني في "تخريج الفروع على الأصول" وهو بصدد دراسة رأي إمام مذهبه - الشافعي - القائل بأن "الأصل في الأحكام التعبد".

أما في المقاصد، فالمؤلفات كثيرة تناولت موضوع المقاصد بالدراسة وتبعا له التعليل، فكان البحث أو على الأقل الإشارة للتعبد أبرزها:

1."مقاصد الشريعة الإسلامية" للإمام محمد الطاهر بن عاشور، تميز فيه بإفراد مبحث خاص عن التعبدي في الأحكام، كما تناول بعض التطبيقات الموسومة بالتعبد بالدراسة أيضاً.

2."نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" للأستاذ أحمد الريسوني تحدث فيه عن التعبد في إطار البحث عن علاقته بالتعليل.

3."نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور" للأستاذ إسماعيل الحسني، تناول التعبد في سياق تناول صاحب النظرية له- الإمام ابن عاشور-.

4."قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي" للأستاذ الكيلاني تناول الموضوع عند البحث في قاعدة الإمام: "الأصل في العبادات التعبد، والأصل في العادات الالتفات إلى المعاني".

5."الشاطبي ومقاصد الشريعة" للأستاذ حمادي العبيدي، وإن كان لم يُطِلْ في الموضوع.

6."مقاصد الشريعة عند الإمام ابن تيمية" للأستاذ يوسف البدوي أيضا تناول الموضوع وهو يدرس التعليل عند الإمام ابن تيمية.

وكتب أخرى مختلفة كـ:

1.مؤلفات لشيخ الإسلام ابن تيمية أشار فيها إلى التعبد من منظور عقدي كرسالته "العبودية" وكـ"مجموعة رسائله وفتاويه" وكـ "منهاج السنة".

2.وتلميذه ابن القيم لم يكتب في التعبد فهو من المتحمسين وبشدة للتعليل وحده، لكن كتبه وردوده على نفاة التعليل حامت حول التعبد من ذلك: "إعلام الموقعين" و "شفاء العليل"

و "مفتاح دار السعادة".

3.أبحاث وكتابات للأستاذ طه جابر العلواني (عند تقديمه للرسائل الجامعية، والتي موضوعها المقاصد خاصة) تميز فيها بأن ركز على إشكالية التعبد، بمعنى أسباب تحكيم التعبد كأول تصرف عند العجز في إيجاد علل الأحكام.

4.مؤلفات عديدة للشيخ يوسف القرضاوي ذو النظرة المقاصدية، يكرر فيها واجب المسلم السمع والطاعة عند مالم يعرف له حكماً، وهي كثيرة منها: "السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها"،"العبادة في الإسلام"، "ثقافة الداعية".

5.كتاب "الحُكم الشرعي بين النقل والعقل" للأستاذ الصادق عبد الرحمن الغرياني درس فيه التعبد وخصائصه مقارنة بالتعليل.

وككل بحث واجهت **صعوبات**، تتكرر على ألسنة جُل الباحثين، أهمها:

- عدم توفر أكبر كم من المراجع ذات الصلة بالموضوع وفي موضوع البحث (التعبد) خاَصة.
- وتبعا لذلك انعدام جزء من مؤَلَّف مهم (البرهان في أصول الفقه)، فالمتواجد في المكتبات العامة والخاصة الجزء الأول والثاني منه فقط،

أما الثالث – عن الاجتهاد وما يخصه - فلم يتيسر لي إيجاده، لذلك اعتمدت هذا الجزء من قرص الفقه وأصوله -كما سيتضح في صفحات البحث-.

- ضيف الوقت، وظروف العمل الرسمي الذي يأخذ أكثر الوقت.

كل تلك العناوين عالجت موادها في **خطة** تتكون من فصل تمهيدي وفصلين آخرين وخاتمة:

-أما الفصل التمهيدي: فقد خصصته للمقاصد والتعليل لأن الحديث عن التعبد لا ينفك عن التعليل، والتعليل لا ينفك عن المقاصد.

-وأما الفصل الأول: فعن الوصف التعبدي، مفهومه، معانيه، ظهور استعماله، أهميته،ودراسته بين كونه أصلاً في الأحكام أم استثناء، مع استنباط أهم وضوابطه العمة والخاصة.

-وأما الفصل الثاني: فهو بمثابة دراسة للنتائج المتوصل إليها في الفصل السابق، دراسة نظرية ببيان أقوال العلماء في التعبد والتعليل، وأدلتهم؛ ثم دراسة تطبيقية باستقراء بعض العبادات والعادات حتى المستجدات، بقياس نسبة التعبد فيها من عدمه.

-الخاتمة: عن أهم النتائج المتوصل إليها وبعض التوصيات.

و**منهجيتي في البحث** هي كالتالي:

1.التمهيد للدراسة بفصل عن المادة الأُم التي ينتمي إليها الموضوع أي "المقاصد"، ثم تبعا لها التعليل فعلاقته بالتعبد، ليكون ذلك بمثابة نقطة انطلاق لمحور البحث ولُبه "الوصف التعبدي" وما يخصه.

2.العمل على تدوين كل ما يخص موضوع الوصف التعبدي - قدر المستطاع - من تعريفات ومعاني عامة وخاصة ومرادفات، وظهور استعمال، وإبراز الأهمية ....

3.تقسيم الدراسة إلى قسمين: قسم أصولي نظري استقرئ فيه الآراء المختلفة في التعبد بين القائلين به كأصل في الأحكام والرافضين له، إجمالاً ثم تفصيلاً، مع بيان أدلة كل فريق.

وقسم فقهي تطبيقي: أختبر فيه أحكاماً مختلفة بميزان التعبد من عدمه.

4.محاولة التأصيل لأحد الوصفين التعبدي أم المعلل بالبحث في كيفية تصرف الشارع في إنزال الأحكام وبيان الأفضلية والثواب، وفي نسبة تواجدهما في الأحكام المختلفة عادية كانت أم عبادية.

5.استنباط مجموعة ضوابط بمعنى قواعد من جهة، وبمعنى الحدود والقوانين الواجب توفرها في الحكم حتى يوصف بالتعبد.

6.الحرص على بيان نوع الخلاف ومحله وسببه بين الفريقين (القائلين بالتعليل كأصل والقائلين بالتعبد كأصل).

7.العمل على توثيق مختلف الأقوال والأدلة والقواعد بعزوها إلى مصادرها.

8.العمل على الترجمة لكل عَلَم له صلة وذكر بالبحث من أصوليين ومقاصديين قدامى ومعاصرين، عدا الصحابة والأئمة الأربعة.

9.البدء بذكر اسم المؤَلِّف ثم المَؤَّلف في الهوامش ثم الجزء إن وجد ثم الصفحة مع ذكر معلومات المرجع كلها عند أول ذكر له – إلا في حال تخريج الأحاديث و الترجمة للأعلام في الهامش فإنني أكتفي بذكر اسم المؤَلَّف والجزء والصفحة فقط درء اً لتثقيل الهامش-.

10.الحرص على عزو الآيات إلى سورها وترقيمها.

11.في تخريج الأحاديث: إذا كان الحديث وارداً بصحيح البخاري اكتفي به، فإن لم أجد انتقلت إلى صحيح مسلم، فإن لم أجد انتقلت إلى أئمة السنن الأربعة، فإن لم أجد الحديث بالصحيحين ووجدته بالموطأ أو مسند الإمام أحمد اعتمدته ، فإن لم أجد-كالآثار مثلاً- رجعت إلى باقي كتب السنن والمصنفات.

12.تزويد البحث بفهرس للقواعد الأصولية و المقاصدية المترددة في البحث.

13.وضع فهارس علمية تخدم البحث: للآيات والأحاديث والأعلام والفِرَق والأشعار.

14.ثبت مصادر ومراجع البحث، بتقسيمها إلى كتب التفسير أولاً ثم الحديث ثم الأصول، ثم المقاصد، ثم القواعد ثم الفقه، ثم كتب مختلفة،فكتب التراجم والتاريخ فكتب اللغة والمعاني والمصطلحات، فدوريات ومجلات، واعتمدت في كل قسم الترتيب الألفبائي لأسماء أصحاب الكتب بدون ذكر للأجزاء المستعملة لأنني سأشير إلى ذلك في الهوامش.

15.الإنهاء بخاتمة أسجل فيها مختلف النتائج المتوصل إليها مع بعض التوصيات.

وفي ختام هذه المقدمة أشير إلى احتياج الدراسة لمزيد من البحث والاكتشاف لنقصها، فكما قال العماد الأصفهاني:

ηإني رأيت أنه لا يكتب إنسان كتاباً في يوم إلاَّ قال في غده أو بعد غده لو غُيِّرَ هذا لكان أحسن، ولو زِيدَ هذا لكان يُستَحسَن، ولو قُدِّمَ هذا لكان أفضل، ولو تُرِكَ هذا لكان أجمل، وهذا من أعظم العبر وهو دليل على استيلاء النقص في جملة البشرα.

فأسأل الله تعالى السداد والتوفيق، فإن أخطأت فمن نفسي، وإن أصبت فمن الله تعالى، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين (**ومَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلـكِنَّ اللّهَ رَمَى**)[1].

(1) الأنفال/17.

الفصل التمهيدي

المقاصد والتعليل

M

اخترت التمهيد لهذا البحث بفصل أُسلِّط الضوء فيه على المادة الأُم ، التي ينتمي إليها موضوع البحث (التعبد وما يخصه)، من باب إيضاح الفرع بأصلـه.

فالحديث عن التعبد في الأحكام ، لا يخلو عن الحديث في التعليل، باعتبارهما وجهين لعملة واحدة، فإن لم يكن الحكم معللا فهو تعبدي ،والعكس.

والتعليل ـ بمعنى البحث عن علل الأحكام وبيان حِكَمِها واكتشاف مصالحها - تبيعُ التقصيد، والكلام في التقصيد كلام عن مقاصد الشريعة الإِسلامية.

لذلك قسمت هذا الفصل إلى مبحثين:

الأول **:عن المقاصد ، مفهومها، أهميتها، تطورها، صلتها بعلم أصول الفقه ،استقلالها** كعلم خاص.

الثاني **:عن التعليل، مفهومه، أهميته ، ظهوره، وعلاقته بالتعبد.**

المبحث الأول

مفهوم المقاصد ، اهميتها ،تطورها ،صلتها بعلم الأصول، إلى استقلالها كعلم خاص

M

لقد صارت سُنة دارجة ، استفتاح المواضيع المقاصدية بتعريف المقاصد أولاً، ثم التطرق إلى باقي العناوين الثابتة المكمِّلة للتعريف،كبيان أهميتها، فتطورِها بإظهار مختلف الإشارات إليها عبر العصور على ألسنة العلماء وبين ثنايا المتون ؛ ثم الحديث عن أصالة هذه المادة "المقاصد الشرعية" كأصالة باقي المواد الشرعية، ببيان صلتها بالمادة الأم "أصول الفقه"،انتهاءً بالبحثِ في اِنفرادها كمادة مستقلة عن غيرها وبإدراجها ضمن قائمة العلوم الشرعية .

لذلك اِرتأيت تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين ،يتفرَّع كل واحدٍ منهما إلى أكثر من فرع.

أما المطلب الأول: فقد خصصته للتعريف بالمقاصد وأهميتها ،فهو يتفرَّع إلى فرعين:

الفرع الأول: تعريف المقاصد لغة واصطلاحاً.

الفرع الثاني: أهمية المقاصد.

أما المطلب الثاني: فقد خصصته للحديث عن التطور التاريخي للمقاصد وصلتها بعلم

أصول الفقه، ثم استقلالها. و هو يتفرَّع إلى فرعين أيضاً:

الفرع الأول : تطور المقاصد عبر العصور.

الفرع الثاني: صلتها بعلم الأصول ثم استقلالها كعلم خاص بتصنيفها ضمن

زُمرة العلوم.

المطلب الأول

تعريف المقاصد و بيان أهميتها

وسأتناول فيه حقيقة المقاصد لغة واصطلاحاً بمحاولة الاتيان بمختلف التعاريف التي اجتهد العلماء المقاصديين في وضعها - المعاصرين منهم خاصة -، وسأوضح فيه أهمية المقاصد كمادة أولاً، وعند الطرفين :المجتهد والعامي، ثانياً.

الفرع الأول : تعريف المقاصد :

أولا - المقاصد لغة: **جمع مَقْصَد، مأخوذ من الفعل "قَصَدَ" ويأتي بمعان كثيرة[1] أهمها : الاِعتماد، والتَّوَجُّه، والأَمُّ، وإتيان الشيءِ ، واستقامةُ الطريقِ ، وقَصَدَه أيْ: نحَا نحْوَه.**
وبمعنى: العَدل والتَّوسُّط وعدم الإفراط.

ثانيا- المقاصد اصطلاحا : **لقد أُشِير للمصطلح "مقاصد" بمختلف تصرفاته ومرادفاته بتوظيف لفظها بقصد معناها الاصطلاحي في صفحات المتون، وعلى ألسنة العلماء من أصوليين وفقهاء .**

لكن تحديدها وتقيدها بتعريف بوصفها علم مستقل ، هذا ما لم يكن، بل حتى الشاطبي[2] -باعتباره أبي المقاصد ومبتكرها- لم يفعل ذلك بتخصيصها بتعريف مستقل مع أنَّه أفردَ لها

---

[1] ابن منظور، لسان العرب دار صادر ودار بيروت، بيروت، ج3/ص 353-357.
و الرازي محمد بن أبي بكر،مختار الصحاح ضبط وتخريج مصطفى ديب البغا، دار الهدى، الجزائرط:04-1990،ص341.

[2] هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي الشهير بالشاطبي العلامة المؤَلِّف ،المحقق،النَّظَّار الأصولي المفسر ،الفقيه اللغوي...له مؤلفات عدة أشهرها "الموافقات"و"الاعتصام"،توفي سنة:790هـ : شجرة النور الزكية ص231، ونيل الابتهاج ص48-53 ، وبرنامج المجاري ص116-122 ، والأعلام (75/1).

مُؤَلَّفًا كاملا.

وكأَنَّ المهمة أُوكِلَت إلى المعاصرين دون غيرهم، فتنافسوا في إيجاد صيغة، تُتَمِّم لها صفة انتمائها إلى زُمرة العلوم، واستقلالها مثلها مثل باقي العلوم.

و**الدوافع من وراء ذلك التنافس** كثيرة، منها:

- استقلالها مؤخرا كمادة شرعية عن باقي المواد خاصة عن علم أصول الفقه.
- تخصيصها كمادة تُدَرَّس في المعاهد والكُلِّيات الشرعية، لا فرق بينها وبين مادة الفقه

أو الأصول أو الحديث الشريف أو العقيدة...

- لاشك أنَّ فضل التدوين والتأليف فيها يعود إلى الإمام الشاطبي، لكن حقيقة كهذه ما كانت لتعرف لولا اهتمام العلماء المعاصرين بنفض الغبار عن هذا المؤَلَّف "الموافقات" الذي يتحدث عن المقاصد والتي صارت علما، فمن باب أولى أَن تُحَدَّد بتعريف.

والكتب المعاصرة زاخرة مشحونة بالتعريفات الاصطلاحية لها، قد تختلف في الصياغة لكن المعنى واحد.

وعودة إلى ما بدأت به _ من أن المقاصد لم تحدد بتعريف أول الأمر_، وقبل إيراد تلك التعريفات المعاصرة ، أسوق هنا أهم ذِكر لها بصيغة"مقاصد"، يُنسب للإمام الغزالي[1] وهو يعرفها فيه،يقول :(فرعاية المقاصد عبارة حاوية للإبقاء ودفع القواطع، وللتحصيل على سبيل الابتداء)[2].

---

(1) هو محمد بن محمد الغزالي الطوسي، أبوحامد، حجة الإسلام، فيلسوف متصوف، ولد بخرا سان سنة 450 هـ، برع في علوم شتى؛ له ما يقارب مائتي مصنف توفي بطوس سنة 505هـ: الشذرات (10/4)، والأعلام (7/ 22)، ومقدمة "المستصفى" تحقيق محمد سليمان الأشقر (1/7-12) .

(2) شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق: د/حمد الكبيسي،مطبعة الإرشاد بغداد ،

ط: 01- 1390هـ/1971م، ص159.

أما الإمام الشاطبي فقد عبَّر عنها بالمصلحة، والمصلحة إما جلبا لمنفعة أو درءاً، لمفسدة، قال: (إن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً)[3] ، ثم يذكرها باسمها قائلا: (تكاليف الشريعة ترجع إلى حفظ مقاصدها في الخلق. وهذه المقاصد لا تعدو ثلاثة أقسام: أحدها أن تكون ضرورية، والثاني: أن تكون حاجية، والثالث: أن تكون تحسينية)[4].

ومن بين الذين كان لهم السبق في تعريف المقاصد في وقت مبكر،الإمام الدهلوي[1]**قال:** (هي علم أسرار الدين، الباحث عن حِكَم الأحكام ولمياتها وأسرار خصائص الأعمال ونكاتها)[2].

وأما **أوَّل تعريف محَدِّد للمقاصد كعلمٍ مستقل**[3] فهو تعريف الشيخ محمد الطاهر بن عاشور[4] قال: (مقاصد التشريع العامة هي المعاني والحِكَم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها، بحيث لا

---

(3) الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت لبنان، شرح وتخريج عبد الله دراز، ج2/ص06.

(4) المرجع السابق، ج2/ص08.

(1) هو أحمد شاه الدهلوي، المكنى بأبي عبد العزيز، الملقب بولي الله، الفقيه الحنفي الأصولي المحدث المفسر، الصوفي، ولد ونشأ بالهند، كان عالما عاملاً؛من مؤلفاته "الإنصاف في بيان أسباب الاختلاف"؛ توفي سنة 1176هـ : الفتح المبين (130/3)، والأعلام(912)، ومعجم المؤلفين(272/1).

(2) حجة الله البالغة،مكتبة دار التراث، القاهرة، ج1/ص03.

(3) و قد علَّق الأستاذ حمادي العبيدي عليه، فهو يرى بأنه بيان وتفصيل للمَوَاطِن التي تُلتَمَس فيها المقاصد لا تعريف لها،لأن التعريفات لا تكون بهذا الأسلوب .انظر:الشاطبي ومقاصد الشريعة،منشورات كلية الدعوة الإسلامية،طرابلس، ليبيا، ط:01، 1401هـ/81992م، ص119.

(4) هو أبو عبد الله محمد بن الطاهر بن محمد الشاذلي بن عبد القادر بن محمد بن عاشور ،من بيت شهير بالعلم والشرف والصلاح، وهو رئيس المفتين المالكيين بتونس ،وشيخ جامع الزيتونة وهو من أعضاء المجمعين العربيين في دمشق والقاهرة؛ تولى القضاء ،له مؤلفات كثيرة منها:"حاشية شرح القطر" و"شرح على البردة" و"التحرير والتنوير"،؛ توفي سنة 1284هـ/1973م : شجرة النورالزكية ص392 ،و الأعلام(174/6).

تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة. فيدخل في هذا: أوصاف الشريعة، وغايتها العامة، والمعاني التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضا معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظة في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها)[5].

أما الأستاذ علاَّل الفاسي[6]، فقال فيها: (المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حُكم من أَحكامها)[7].

---

[5] مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، ص45.

[6] هو علال أو محمد علال بن عبد الواحد بن عبد السلام بن علال الفاسي،ولد سنة 1908م من كبار علماء وخطباء المغرب،من مصنفاته"مقاصد الشريعة ومكارمها"و"دفاع عن الشريعة"؛ توفي سنة1974م :الأعلام(246/4).

[7] مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، دار الغرب الإسلامي ،ط:05، 1993م ،ص7-8.

و عرفها الأستاذ يوسف حامد العالم[1] بأنها: (المصالح التي تعود على العباد في دنياهم وأخراهم سواء كان تحصيلها عن طريق جلب المنافع أو عن طريق دفع المضار)[2].

وعرفها الأستاذ الخضري بك [3] ،قال :(هي الأصول التي اعتبرها الشارع في التشريع الإسلامي والتي تكون أساسا لدليل القياس)[4].

ويأتي الأستاذ وهبة الزحيلي[5] بأنها:(المعاني والأهداف الملحوظة للشرع في جميع أحكامه أو معظمها، أو هي الغاية من الشريعة، والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها)[6].

أما الأستاذ عبد المجيد النجار [7]بقوله:(ما من حُكم من الأحكام الشرعية إلاَّ وهو

---

[1] هو يوسف حامد العالم، العالم الباحث المفكر الداعية، ولد في السودان سنة 1937م،حفظ القرآن وتعلم بها ثم التحق بالقاهرة ودرس بالأزهر ومنه تخرج لعدة شهادات في الشريعة وعلم النفس وفي الأحوال الشخصية وفي الفقه وأصوله. نال الدكتوراه.ساهم بفكره وجهده في سبيل تنمية بلده والعالم الإسلامي،له مؤلفات منها "تفسير سورة النور" و"حكمة التشريع الإسلامي في تحريم الربا" وفي مؤلَّفا في المقاصد؛ توفي سنة 1988م: الأعلام(311/2).

[2] المقاصد العامة للشريعة الإسلامية ،دار الحديث القاهرة ،الدار السودانية للكتب،ط:03، 1417هـ/1997م، ص02.

[3] هو محمد بن مصطفى بن حسن الخضري،ولد سنة1798 بمصر،درس بالأزهر مرض فصمَّت أذناه فاشتغل بمراجعة الكتب في علوم شتى فكان له شأن عظيم؛من مؤلفاته"حاشية على شرح ابن عقيل"و"شرح اللمعة"... توفي سنة 1870م: الأعلام(7/ 100-101)، وأصول الفقه تاريخه ورجاله ص594.

[4] أصول الفقه، اعتناء محمد طعمة حلبي، دار المعرفة بيروت لبنان، ط:1409هـ/1998م، ص12.

[5] هو وهبة بن مصطفى الزحيلي،باحث وكاتب سوري معاصر في العلوم الشرعية التي نال فيها شهادة الدكتوراه،له الكثير من المؤلفات منها"أصول الفقه الإسلامي"و"الفقه الإسلامي وأدلته"و"نظرية الضرورة":معجم المؤلفين السوريين،ص219.

[6] أصول الفقه الإسلامي، دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر دمشق، ط:2، 1418هـ /1998م، ص1045.

[7] عبد المجيد عمر النجار، كاتب وباحث معاصر في العلوم الشرعية عامة وفي المقاصد خاصة، يشغل حاليا منصب الأمين العام المساعد للمجلس الأوروبي الإفتاء؛له أبحاث ومؤلفات في المقاصد(لم أعثر له على ترجمة مطبوعة).

منطو على حكمة موصلة إلى الغاية من الوجود الإنساني، ومجموع تلك الحِكَم هي المعبر عنها في الدراسات الفقهية والأصولية بمقاصد الشريعة)[8].

أما الأستاذ أحمد الرَّيسوني [1] فعرَّفها بقوله:(إنَّ مقاصد الشريعة هي الغايات التي وُضِعَت الشريعة لأجل تحقيقها لمصلحة العباد)[2].

واختار الأستاذ محمد سعد اليوبي[3] كتعريف لها، قال : (المقاصد هي المعاني والحكم

ونحوها التي راعاها الشارع في التشريع عموماً وخصوصاً، من أجل تحقيق مصالح العباد)[4].

واختار الأستاذ نور الدين الخادمي[5] تعريفاً هو : (المقاصد هي المعاني الملحوظة في الأحكام الشرعية والمترتبة عليها سواء أكانت تلك

---

[8] مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور:مقال نُشر بمجلة العلوم الإسلامية ،تصدر عن جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة،السنة الثانية، العدد:الثاني،رمضان 1407هـ/1987م،ص25-26.

(1) أحمد الريسوني مؤلف معاصر، ولد سنة 1372هـ/1953م بالمغرب الأقصى حاصل على شهادة الدراسات العليا ودبلوم الدراسات العليا ودكتوراه الدولة . من مؤلفاته "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي "و "نظرية التقريب والتغليب وتطبيقاتها في العلوم الإسلامية" و"مدخل إلى مقاصد الشريعة" ومقالات وأبحاث ومشاركات : نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" (الغلاف).

(2) نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، الدار العلمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالي للفكر الإسلامي تقديم: د/طه جابر العلواني ،ط: 04 ، 1416هـ/1995م، ص:07.

(3) هوسعد بن أحمد بن مسعود اليوبي،باحث معاصر، حاصل على شهادة الدكتوراه في أصول الفقه بكلية الشريعة، بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة سنة 1415هـ/1994م، وموضوع الرسالة هو"مقاصد الشريعة الإسلامية":الكتاب موضوع الرسالة(لم أعثر له على ترجمة مطبوعة).

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية،دار الهجرة للنشر والتوزيع،ط:01، 1318 هـ/1998م، ص:37.

(5) نور الدين بن مختار الخادمي، مؤلف معاصر من مواليد عام 1963م بتونس، حاصل على درجة دكتوراه الدولة في أصول الفقه من جامعة الزيتونة، عمل بكلية المعلمين بمكة المكرمة، وكلية العلوم القانونية في تونس، باحث متعاون مع مجمع الفقه الإسلامي بجدة. له عدة تأليف منها: "الاجتهاد المقاصدي "علم مقاصد الشريعة" و " الاستنساخ في ضوء الأصول والقواعد والمقاصد الشرعية"،وعدة بحوث فقهية أصولية ومعاصرة : الاجتهاد المقاصدي (الغلاف).

المعاني حكماً جزئية أم مصالح كلية أم سمات إجمالية، وهي تتجمع ضمن هدف واحد، هو تقرير عبودية الله ومصلحة الإنسان في الدارين)[6].

وعرفها الأستاذ حماي العبيدي[7] بعدما علَّق على تعريف الشيخ ابن عاشور بـ: (الحِكَم المقصودة للشارع في جميع أحوال التشريع)[8].

وبعد كل تلك التعريفات لاحظت تقاربها من حيث المعنى، لولا الاختلاف في اختيار الألفاظ للتعبير عنها؛ فالأصولي يستعمل المصطلح الأصولي – كما هو الحال مع الإمام الغزالي

وبعده الشيخ الخضري-، والمقاصدي -خاصة المعاصر - يعبر عنها بلسان المقاصد: الحِكَم والمصالح والغايات والأهداف والمعاني. . .

وعليه فإن مقاصد الشريعة الإسلامية هي: تلك الغايات والأهداف والأسرار والمعاني والحِكَم التي يسعى الشارع إلى تحقيقها من تشريعه للأحكام.

الفرع الثاني: أهمية المقاصد:

في المطلب القادم -تطور المقاصد وصلتها بالأصول، واستقلالها كعلم خاص- سيتَّضح كيف أن جذور المقاصد تمتد بعيدًا من طرفٍ إلى أن تصل حيث بداية التشريع، ولا زالت إلى يومنا هذا من طرفها الآخر. وهذا يدل على أهميتها، وإلاَّ لاَستغني عنها.

---

[6] الاجتهاد المقاصدي :حجيته،ضوابطه،مجالاته،عن كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف الإسلامية:قطر، الدوحة، ط: 02/ 1998م، ص: 52–53.

[7] هو باحث وكاتب ليبي معاصر له مؤلفات في المقاصد خاصة، كالكتاب المذكور أعلاه و"ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية".(لم أعثر له على ترجمة مطبوعة).

[8] الشاطبي ومقاصد الشريعة،ص119.

فمعرفة مقاصد الشريعة (تمُكن المسلمين من العيش باستمرار تحت ظل الشريعة الإسلامية وتنظيم شؤون حياتهم وفقا لتوجيهات الشارع الحكيم فتقوم حضارتهم ويُبنى عمرا نهم على الحق والعدل، ويحققوا غاية الحق من الخلق بتحقيق المفهوم الشامل للعبادة الكاملة التي يتناغم فيها الإنسان مع الوجود المسبِّح كله بحمد ربه **(وإِنْ مِن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بحَمْدِه)** [1])[2].

وتتجلَّى أهمية المقاصد للطرفين، العامي والمجتهد. أما العامي فللاطلاع والتعرف على أسرار التشريع ليعبد الله على بيِّنة من أمره، فيزداد خضوعه لله تعالى[3] إلى جانب أمور كثيرة منها:

- تحقيق الغاية التي لأجلها خلق الله تعالى الإنسان في قوله: **(ومَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالاِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُونِ)** [1].فعندما يعلم الإنسان أنه عبد لله تعالى كلفه بأحكام أدرك غاياتها وعلم مقاصدها، يُقبل عليها مذعناً مختاراً قانعاً، لا مجبراً معانداً مشككاً.

وحتى يتوافق القصدان فيتحققان: قصد المكلف وقصد الشارع، كان لابد للمكلف من الإطلاع على قصد الشارع.

---

[1] الإسراء/44

[2] يوسف العالم،المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص02.

[3] وإن كان هذا الرأي ليس مطلوبا على وجه الإلزام كما هو الحال بالنسبة للمجتهد، لأن المكلف ليس بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن معرفتها نوع دقيق من أنواع العلم وحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يتوسع للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشرعية لئلا يضعوا ما يتلقون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد. أي أنه يتلقى المقاصد إجمالا لا تفصيلا لأن معرفتها علم لا يخوض فيه إلا من بلغ درجة من العلم. يُنظر: محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص18، ويوسف حامد العالم، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص107.

[1] الذاريات /56.

- ويضيف الباحثون المعاصرون في المقاصد أمراً آخر جديداً هو: الوقوف في وجه الغزو الفكري

والعقدي، حيث صار النيل من الشريعة الإسلامية وعقيدتها وشرعها هو الهدف الأول باتهامات باطلة بدعوى الرجعية حينا والتخلف أخرى، وبالأصولية، والإرهاب والتطرف...

وهنا تتجلى أهمية معرفة المقاصد فهي تُزوِّد المسلم بالمناعة الكافية وتُحصِّنه، لكشف أغراض هؤلاء المغرضين[2].

-إلى جانب تسهيل القيام بشؤون الدعوة إلى الله تعالى، والتي تأتي ثمارها وبسرعة إذا ما تسلَّح الداعية بسلاح الترغيب في الإقبال على التكاليف والشعائر بقناعة وشوق، إذا ما أوضح الداعية للمكلف مقاصدها، وغاياتها وأسرارها.

وأما المجتهد فإضافة إلى تلك الأمور الخاصة بالعامي، تظهر **أهمية معرفة المقاصد بالنسبة إليه** في أمور منها:

- عند إرادة معرفة حُكم واقعة ما فإنه يحتاج إلى فهم النصوص لتطبيقها على الوقائع، وأهم ما يستعان به على ذلك هو معرفة مقاصد الشريعة.

وقد تقرر في قواعد الشريعة الكلية أن النصوص والأحكام بمقاصدها، كما تقرر أيضا أن من وظيفة المجتهد الجمع بين الكليات العامة والأدلة الخاصة.

ومعنى هذا الكلام أنه لابد على المجتهد، وهو ينظر في الأدلة الجزئية ،أن يستحضر كليات الشريعة ومقاصدها ليسلك طريق الاجتهاد المقاصدي، ولا يكون اجتهاده مخالفا للقواعد ولا للمقاصد.

---

(2) سميح الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية وآثارها في فهم النص واستنباط الحكم، دار القمة، دار الإيمان الإسكندرية، ص115 (بتصرف).

- عند إرادة التوفيق والترجيح بين الأدلة يحتاج المجتهد كذلك إلى معرفة المقاصد، لأن دلالة الألفاظ قد تحتمل عدة معان، ولأن النصوص والأقيسة قد تتعارض ظواهرها، ومن بين المرجحات في مثل هذه الحال الوقوف على مقصد الشارع.
- إذا أراد المجتهد معرفة علل الأحكام ثم القياس عليها، فإنه يحتاج أيضا إلى معرفة مقاصد الشريعة، لأن الكثير من مسالك العلة وطرق معرفتها واستنباطها مرتبط بإدراك مقاصد الشريعة وفهمها.
- كما يحتاج المجتهد إلى معرفة المقاصد أثناء البحث عن حكم حادثة لا نص فيها ولا إجماع ولا قياس، وذلك باللجوء إلى الأدلة التبعية، كالمصالح المرسلة والاستحسان والعرف وسد الذرائع...وهذه الأدلة ذات علاقة وطيدة بمقاصد الشريعة من حيث كونها تراعي جلب المصالح ودرء المفاسد عن المكلفين وفي زمننا أين تتسارع الأحداث وتتزايد في كل ساعة ودقيقة، يأتي دور المقاصد ليأخذ الحيز الكبير، فيبني على أساسه المجتهد أحكامه.

لذلك عُدت معرفة مقاصد الشريعة ضمن الشروط الواجب توفرها في المجتهد، بل إن الإمام الشاطبي حصر شروطه في اثنين أولهما المقاصد، قال:

(إنما تحصل درجة الاجتهاد لمن اتصف بوصفين ، أحدهما: فهم مقاصد الشريعة على كمالها، والثاني :التمكن من الاستنباط بناء على فهمه فيها)[1].

---

[1] الموافقات، ج4/ص 105-106.

المطلب الثاني

التطور التاريخي للمقاصد، واستقلالها كعلم خاص

أحاول أن أتتبَّع في هذا المطلب كل إشارة للمقاصد، بدءاً من نزول الوحي، فالسُّنة النبوية، فالخلفاء الراشدين، فالعلماء ، إلى يومنا هذا . مع بيان صلتها بمادة أصول الفقه، إلى أن أصل إلى البحث في تبعيتها لمادة أخرى كالأصول أم انفرادها كمادة مستقلة تُصنَّف ضمن زُمرة العلوم.

الفرع الأول: تطور المقاصد عبر العصور:

اتفق الباحثون في المقاصد الشرعية ونشأتها ومصادرها، على الإهمال والغفلة اللذين أصابا هذه المادة، في الوقت الذي أُولِيت فيه باقي العلوم بالعناية والتأليف.

فقد سعى علماء للبحث عنها في المصنفات ليصلوا إلى تلك النتيجة، كالقول:(لم أعثر على هذه الثروة العلمية، مع غزارة مادتها وكثرة ووفرة عددها، على ديوان جامع جدير باستحقاق هذا اللقب، يجمع في مطاويه شَمْلَ المقاصد، ويفصح عن أسرار التشريع،وإنما يوجد في بطون الدواوين الفقهية وكتب علم الخلاف صبابات من العلل وشذرات من الأدلة ل تشفي للواقف عند حدها علة، إذ لا تبثُّه تلك العلل مقصداً تأرزُ إليه أفراد أنواع الأحكام، ولا تناجيه بمايكفي للإذعان بأنه مقصد، ولا تُسفر عمَّا في أغوار تلك العلل من الفوائد)[1] .

[1] محمد العزيز جعيط، "المقاصد الشرعية وأسرار التشريع"،المجلة الزيتونية، ،تونس، المجلد الأول ، ج2/ ص124.

فرغم تواجدها كبذور متناثرة بين السطور، مبعثرة بين الدواوين، إلا أنها لم تلقَ الرعاية والعناية التي تؤهلها إلى مجابهة ما يظهر في الساحة من النوازل والمستجدات (لتكون نبراسا للمتفقهين في الدين، ومرجعاً بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدُّل الأعصار، وتوسلا إلى إقلال

الاختلاف بين فقهاء الأمصار ... حتى يستتب بذلك ما أردناه غير مرة من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق)[1].

وسبب ذلك الإهمال لم يكن تكاسلا ولا جهلا بقدر ما هو إدراج للمادة ضمن مباحث علم آخر، لاقى هو نفسه ما لاقته المقاصد، فمرَّ بمراحل إلى أن وصل إلى ما وصل إليه من استقلالية،

الإمام الشافعي في كتابه "الرِّسالة".

فجذور شجرة المقاصد تضرب بعيدا في أعماق التشريع الإسلامي، بدءاً بنزول القرآن الكريم الذي ما فتئت آياته تؤكد شرعية المقاصد واستمرارها وأن للشريعة مقاصد، إجمالا وتفصيلا.

ويتضح ذلك **إجمالا** في قوله تعالى: **(ومَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ والاَرضَ ومَا بيْنَهُمَا لاعِبين، مَا خَلَقْنَاهُمَا إلاَّ بالحَقّ)** [2].

وقوله أيضا: **(أَفَحَسِبتُمُ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُم عَبَثاً)** [3]، وأنه تعالى العليم الحكيم، حكيم فيما شَرعَ أمر، وفيما خلق وقدَّر، تتجلى حكمته في عالم، الأمر كما تتجلى في عالم الخَلق، قال تعالى : **(أَلاَ لَهُ الخَلْقُ والاَمْرُ)** [4] .

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص 05.

[2] الدخان/38-39.

[3] المؤمنون/115

[4] الأعراف/54.

وقال في أصل الخِلقة: **(وهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّموَاتِ والاَرْضِ فـي سِتَّةِ أَيـامٍ وكَانَ عَرْشُهُ عَلَى المَآءِ لِيَبْلُـوكُم و ↗ أَيُّكُمُ و ↗أَحْسَنُ عَمَلا)** [5]

.

أما **تفصيلا**: فالآيات كثيرة مختلفة، منها: في الوضوء قوله تعالى: **(مَـا يُرِيـدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِن حَرَ جٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُم وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُم)** [6] .

وفي الصلاة: **(إِنَّ الصَّلاَةَ تَنـهَى عَنِ الفَحْشَآءِ والمُنْكَر)** [1]**وفي الزكاة: (خُذْ مِن اَمْوَالِهِم صَدَقَةً تُطَهِرُهُم وَتُزَكِيهِم بِها)** [2] وقال في الصيام: **(كُتِبَ عَلَيْكُم الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُم تَتَّقُون)**[3] ،وقال في الحج: **(لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُم)** [4] وفي الجهاد: **(أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُم ظُلِمُوا)**[5] ، وفي الزواج: **(ومِـن آيَاتـهِ ى أَنْ خَلَـقَ لَـكُم مِـن أَنـفُسِكُم و⑦ أَزْوَاجـاً لتَسكُنُـوا و ⑦ إِلَيْهَا)** [6].

وفي الطلاق، والقصاص، وفي تحريم الخمر والميسر،...، وغير ذلك كثير من الأحكام، في مواضيع شتى عبادية كانت أم عادية ، تبين قصد الشرع من تشريعها، وبيان أسبابها، والمصلحة في وضعها، أو المفسدة في منعها.

أما السُّنة النبوية الشريفة، فلا يختلف حالها عن القرآن لأن رسول الله ε كان يُبيِّن ما يترتب على الأحكام في أحيانٍ كثيرة ويسكت عنها في أخرى. فيُفصِّل بذكر السبب أو العلة

---

[5] هود/ 07.

[6] المائدة/ 06.

[1] العنكبوت/45.

[2] التوبة/103.

[3] البقرة/173.

[4] الحج/280.

[5] الحج/39.

[6] الروم/21.

أو المصلحة أو المفسدة. ويجمل في أخرى بالاقتصار على ذكر الحُكم، والمسلمون في كل حال ممتثلون. من ذلك قوله ε في علة طهارة سؤر الهرة: **« لَيست بِنَجسٍ إِنَّهَا مِنَ الطَّوَّافِين عَلَيكُم والطَّوَّافات »**[1][7]،وقوله في سبب نهيه عن تغطية رأس المُحرِمِ الذي كسرت ناقتُه عنقه:

« لا تُحَنِّطوه ولا تُخَمِّروا رأسَهُ،فإنَّه يُبعث يوم القيامة مُلبياً » [8] ،وقوله ε مُرغِّبا في

الزواج: **« يا معشرَ الشبابِ مَن اِستَطاعَ منكم الباءَةَ فلْيتزوَجْ، فإنَّه أغَضُ للبصرِ وأحصنُ للفرْج–ثم قال– ومَنْ لم يستطِعْ فعليه بالصومِ فإنَّه له وِجَاء»**[1].

وقوله ε وهو ينهى عن الخلوة بالأجنبية سداً لذريعة الزنى: **« لاَ يَخْلُوَنَّ رَجُلٌ بِامْرَأَةٍ لاتَحِلُّ له،فَإِنَّ ثَالِثِهُمَا الشَّيْطَانَ إِلَّا مَحْرَمٌ »** [2].

والأحداث والأحاديث النبوية المشحونة ببيان العلة أو الغرض أو السبب أو الحكمة، كثيرة في المتون والمسانيد.

وينتقل الرسول ε إلى الرفيق الأعلى، تاركاً لأمته شيئين ما إن تمسكوا بهما لن يضلوا بعده أبدا: كتاب الله الكريم وسُنة نبيه الشريفة فانتهج الصحابة نهج معلمهم الأول، فأدركوا المصالح وراعوا المقاصد، فكانوا يُثبتون علل وحِكَم وغايات الأحكام – إذا استدعت الحاجة– والوقائع كثيرة أيضاً، بدء اً بالخلفاء الراشدين، فباقي الصحابة.

---

[7] رواه أبو داود ، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، حديث رقم75،(19/1). والترمذي،سنن الترمذي، كتاب أبواب الطهارة، باب ما جاء في سؤر الهرة، حديث رقم:92، (153/1) وقال: هذا حديث حسن صحيح. و النسائي، سنن النسائي، كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، حديث رقم:68،(55/1).

[8] رواه البخاري، صحيح البخاري،كتاب الجنائز، باب الكفن في ثوبين عن النعمان، حديث رقم:1206،(425/1

[1] رواه البخاري ، كتاب النكاح، باب: قول النبي ε : "من استطاع منكم الباءة فليتزوج ..." ،حديث رقم:4779،(1950/5).

[2] رواه أحمد، مسند الإمام أحمد (3/ 26).

أولهم الخليفة الأول سيدنا **أبو بكر الصديق τ** ، عندما اجتهد في أخذ الزكاة من بني حنيفة وقتاله لهم[3]، وعللَّ ذلك بجامع القيام على أمر الله تعالى وحفظ الدين، وهو عدم التفريق بين الصلاة والزكاة.

ثم يأتي بعده سيدنا **عمر بن الخطابτ** الذي اشتهر بالنظر إلى النصوص في ضوء المقاصد، وبالنظر إلى مآلات الأفعال، والأمثلة له كثيرة، منها: -وفي الزكاة دائماً- عندما اجتهد في عدم إعطاء مصرف المؤَلَّفَة قلوبُهم ما كانوا يأخذونه على عهد رسول الله ε تطبيقاً لنص
آية مصارف الزكاة[4] مُتعلِّلاً بأنَّ الله قد أَعَزَّ الإسلام وأغناه عن هؤلاء المؤلَّفة قلوبهم الذين تعودوا أخذ الزكاة على عهد الرسول ε، وعهد أبي بكر τ أيضاً.

وبعده سيدنا **عثمان بن عفان τ** والذي لم ينحرف عن خط سابقيْه بالاجتهاد والتقصيد حين تستدعي المصلحة، من ذلك فتواه في ضالة الإبل، فقد حكم بتعريف ضالة الإبل ثم

---

[3] الحادثة رواها البخاري ، كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة،حديث رقم:1335، (507/2).

[4] وهي قوله تعالى: "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم ... الآية" [التوبة/60].

بيعها، فإذا جاء صاحبها أعطي ثمنها، والسبب أنه علَّل الحكم بأنه حفاظ لها، فلما قلَّت الأمانة وخاف على الإبل أمر بالتقاطها حفاظا على المصلحة[1].

أما سيدنا **علي τ** فلم يختلف هو أيضاً عن سابقيه خاصة عمر، وكانت له اجتهادات كثيرة يراعي فيها المقاصد منها: حُكمه للرجل الذي أتاه يستفتيه فقال:إني حلفت أن لا أمس امرأتي سنتين؟ فأمره τ باعتزالها؛ فقال له الرجل: إنما ذلك من أجل أنها ترضع، فخلَّى بينه وبينها [2].فالإمام في الأول حكم عليه بحكم الإيلاء، لكنه عندما علم بنية الرجل راعى المصلحة والمقصد.

وتبع صحابة آخرون سبيل هؤلاء الراشدين في تبيان الأحكام مع عللها وبيان الأسباب والغايات،وبعدهم التابعون فتابع التابعين.

دون أن ننسى الأئمة الربعة، وكيف كانوا مقاصديين مجتهدين حريصين في فتاويهم على مراعاتها، لكن دون تدوين لها بدءاً ب:

- الإمام **أبي حنيفة** النعمان *(رحمه الله تعالى)* ، والذي عُرِف بنفاذة بصره إلى إدراك المقاصد الشرعية وتحقيق مصالحها.
- فالإمام **مالك** بن أنس*(رحمه الله تعالى)* حامل لواء المصالح المرسلة والاستحسان وسد الذرائع، وهذه المصادر كلها لا تنفك عن المقاصد.
- فالإمام **الشافعي** *(رحمه الله تعالى)* والذي مع ما نسب إليه من القول بعدم التعليل فعنده (التعبد في الأحكام هو الأصل)[3]، إلاَّ أنَّه وُجد له تقصيده لبعض الأحكام حتى العبا دية منها

كالطهارة والصوم وغيرهما–سيأتي الاستدلال بذلك في أثناء البحث – كما أن كتابه "الرسالة" لا يخلو من التنبيه إلى المقاصد، مقاصد حفظ الدين، وحفظ المال وغيرهما.

---

[1] الحادثة مروية في الموطأ، كتاب الأقضية، ص 432 .

[2] مصنف عبد الرزاق، كتاب النكاح، باب: حلف أن لا يقربها وهي ترضع، الأثر رقم:11631، (451/6).

[3] الزنجاني،أبو المناقب شهاب الدين، تخريج الفروع على الأصول، تحقيق وتعليق، د: محمد أديب صالح، مكتبة العبيكان، الرياض، ط:01 –1420هـ/1999م، ص 49.

•أما الإمام **أحمد**(*رحمه الله تعالى*) ، فمع ما عرف عنه من التزامه بالسُّنة، إلاَّ أنَّه اجتهد في ما طُرِح عليه من المسائل مراعياً في ذلك مقاصد الشريعة، من ذلك حُكمه على من ترك الصلاة شهراً بأن يعيد ما ترك حتى يضعَف أو لا يكون له ما يُقيمه يومَه، فيكسب ما يقيمه يومه، ثم يعود إلى الصلاة، فإن ضعف فلا يقدر أن يصلي يتركها حتى يتقوى[1].

ووجه التقصيد في ذلك: حرصه على مراعاة المقاصد الضرورية من حفظ الدين بإقامة الصلاة، ثم حفظ النفس بكسب ما يقيمه يومه أو الترك حتى يتَقَوَّى.

•وتتواصل **سلسلة المشيرين والمتكلمين في المقاصد تِباعاً من فقهاء وأصوليين،** لتستمر إلى يومنا هذا، وقد حرص الباحثون على فصل المتبقين من السلسلة إلى فرقتين:

أولى: وهي التي كان لحلقاتها الأثر الواضح على المقاصد، وعلى من بعدهم.

و **ثانية**: والتي تأثرت بسابقتها، اتفق على بدئها بالإمام الجويني[2].

أولا- الفئة الأولى: فهي تمتد إلى القرن الأول الهجري، وتبدأ بـ:

1. إبراهيم النخعي[3]الذي اعتمد على مقاصد الشريعة في اجتهاداته، فهو يرى (أن أحكام الشرع معقولة المعنى مشتملة على مصالح راجعة إلى الأمة وأنها بنيت على أصول محكمة وعلل ضابطة لتلك الحكم فهمت من الكتاب والسنة)[4].

---

[1] انظر: مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله، تحقيق د: علي الهنا، دار الفكر، ج1/ص195.

[2] هو عبد الله بن يوسف محمد الجويني، أبو المعالي، ركن الدين، إمام الحرمين، من أصحاب الشافعي، ولد في جوين نواحي نيسابور، سنة 419هـ كان أعلم أهل زمانه بالكلام والأصول والفقه، له مؤلفات كثيرة أهمها: "البرهان في أصول الفقه" و"الورقات" ، توفي سنة 479هـ بنيسابور: الشذرات(358/3)، والبداية والنهاية (261/8)، وكشف الظنون (626/5)، ووفيات الأعيان (167/3-170).

[3] هو إبراهيم بن يزيد بن قيس بن الأسود أبو عمران النخعي،ولدسنة46هـ،من أهل الكوفة ،من أكابر التابعين صلاحا وصدق رواية وحفظا للحديث؛ توفي سنة96هـ: طبقات ابن سعد(18199/6)، و وفيات الأعيان (25/1-26)،والأعلام(80/1).

[4] الحجوي، الفكر السامي في الفقه الإسلامي، اعتناء: أيمن صالح شعبان، دار الكتب العلمية بيروت، ط:01، 1416هـ/1995م، ج2/ص:385-376.

2. الترمذي الحكيم[5]: الذي كان من أكثر العلماء عناية بتعليل الأحكام والبحث عن أسرارها، فألَّف في ذلك "الصلاة ومقاصدها" و "الحج وأسراره" و"كتاب العلل" و "علل الشريعة" و "علل العبودية".

3. أبو منصور الماتريدي[1]: والذي تحوي بعض مؤلفاته الحديث عن المقاصد كـ: مآخذ الشرائع في الأصول" و"تأويلات القرآن".

4.نظام الدين الشاشي[2]: من أوائل الذين أشاروا إلى المقاصد، يقول في العلة المعلومة بالرأي والاجتهاد، قال: (وإذا وجدنا وصفاً مناسباً للحكم، وهو مجال يوجب ثبوت الحكم ويتقاضاه بالنظر إليه ... ونظيره: إذا رأينا شخصاً أعطى فقيراً درهماً، غلب على الظن أن الإعطاء لدفع حاجة الفقير وتحصيل مصالح الثواب)[3]:

5. أبو بكر القفَّال الشاشي(القفال الكبير)[4] : صاحب كتاب "محاسن الشريعة" والذي من عنوانه تظهر الصلة الوطيدة بالمقاصد.

---

[5] هو محمد بن علي بن الحسن بن بشر، أبو عبد الله الحكيم الترمذي، باحث صوفي عالم بالحديث وأصول= =الدين وهو ليس الترمذي صاحب الحديث النبوي- من أهل تر مذ. له مؤلفات كثيرة؛ توفي سنة 320هـ: كشف الظنون(938/1)، والأعلام (272/6).

[1] هو محمد بن محمد بن محمود،أبو منصور الماتريدي نسبة إلى ماتريد بسمرقند،من أئمة الكلام ،عرف بإمام الهدى،كان قوي الحجة،مدافعا عن عقائد السلمين،له تصانيف كثيرة منها"كتاب التوحيد"و"كتاب المقالات"توفي سنة333هـ بسمرقند : الفتح المبين(193/1-194)، وكشف الظنون(36/6)، والأعلام(19/7).

[2] هو أحمد بن أحمد بن إسحاق أبو علي الشاشي الحنفي،سكن بغداد ودرس فيها،كان عالما بمسائل الأصول، توفي سنة 344هـ،له تصانيف منها "أصول الشاشي":الطبقات الحنفية في تراجم الحنفيةص98طبقات الفقهاء ص143.

[3] أصول الشاشي، تحقيق:محمد أكرم الندوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ص:235.

[4] هو محمد بن علي بن إسماعيل الثاني، القفال، أبو بكر،من أكابر علماء عصره بالفقه والحديث والأدب؛ ولدسنه 291هـ، عنه انتشر مذهب الشافعي في بلاده، له مصنفات منها"أصول الفقه"و"شرح رسالة الشافعي"،توفي سنة 365هـ :وفيات الأعيان(458/1)، و الفتح المبين (1/ 212-213)، و الأعلام(274/6).

6. **أبو بكر الأبهري**[5]: الذي جمع بين الرسوخ في الفقه والأصول، والذي كان (إمام أصحابه في وقته)[6] ، وما يعنينا في صدد الحديث عن المقاصد كتابه "مسألة الجواب والدلائل والعلل" (فإذا صَحَّ فإن كلمة العلل لها أهميتها في المقاصد)[7].

7. **الباقلاني**[1]: صاحب المؤلفات [illegible]
والعلل" و "البيان عن فرائض الدين وشرائع الإسلام".

ثانيا-الفئة الثانية: من العلماء الأصوليين الذين تعرضوا لذكر مقاصد الشريعة بتعبير أو بآخر، فإن أهمهم:

7. **الجويني**: الذي كان يُكثر من ذكر المقاصد في مؤلفاته، ويُعبِّر عنها بلفظ الغرض، والأغراض، خاصة في كتابه المشهور في الأصول "البرهان في أصول الفقه"، الذي علَّل فيه العبادات

كالطهارات، المائية منها والترابية، والصلاة وغيرها[2]. وكان له السبق في ذكر تقسيمات المقاصد إلى التقسيم الذي صار معهوداً فيما بعد، أي: تقسيمها إلى ضروريات وحاجيات وتحسينات.

---

[5] هو محمد بن عبد الله بن محمد بن صالح، أبو بكر التميمي الأبهري، ولدسنه 289هـ،شيخ المالكية بالعراق، امتنع عن تولي القضاء، له تصانيف كثيرة منها "الرد على المزي"و"الأصول"و"العوالي"و"الأمالي"، توفي سنة375هـ : ترتيب المدارك (125/2-127)، و الأعلام(225/6).

[6] القاضي عياض، ترتيب المدارك، وتقريب المسالك، لمعرفة أعلام مذهب مالك، ضبط وتصحيح محمد سالم هاشم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، ط:01 ، 1418هـ/1998م. ج2/ص:125.

[7] الريسوني، نظرية المقاصد، ص44.

[1] هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم أبو بكر الفقيه المالكي المتكلم الأصولي البصري، ولد سنة 338هـ،كان فقيها بارعا ومحدّثا حجة،انتهت إليه رئاسة المالكية بالعراق في عصره،له تصانيف كثيرة مكنها:"كتاب شرح الإبانة"و"شرح اللمع"و"التمهيد في أصول الفقه"...،توفي سنة403هـ :والشذرات(168/3)، والفتح المبين(233/1-235)، وشجرة النور الزكية،ص:92-93.

[2]انظر: البرهان في أصول الفقه،تحقيق وتخريج صلاح بن محمد بن عويضة،منشورات محمد علي بيضون،دار الكتب العلمية،بيروت ط:01 ،1418هـ/1997م، ج2/ص:84-85.

وهـذا مـا أقـره هـو بنفسـه، قـال: (ونحـن نقسـمها خمسـة أقسـام)(3) ثم يقسـمها إلى تلـك التقسيمات.

8. الغزالي : وهو امتداد لأستاذه (الجويني)، وقد ذكرت كيف كان له فضل السبق في أصول الفقه عامة وفي المقاصد خاصة، وتحديداً في مؤلفاته "شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك

التعليل" و "المستصفى من علم أصول الفقه" و "إحياء علوم الدين"، تعرض فيها لذكر المقاصد في سياق الحديث عن مسالك المناسبة، ولتعريف المصلحة، ولبيان أسرار ومعاني الشرع.

9. ابن رشد (الحفيد)(4): فمقاصد الشريعة عنده فلسفة، والأحكام كلها سواء كانت عبادات

أو معاملات هادفة لهذه الغاية، وأساس نظريته: أن أحكام الشريعة كلها معقولة المعنى(5).

10. الرازي[1] **(فخر الدين)**: فمع ما نعته به الشاطبي من نفي للتعليل دون غيره من العلماء في بداية الجزء الثاني من "الموافقات" إلا أن الباحثين قد أجادوا نفي هذه التهمة عنه، وكيف أنه أطال وأجاد في الدفاع عن تعليل الأحكام وذكر المقاصد الضرورية في كتابه المحصول[2].

---

(3) المرجع السابق، ج2/من ص:79 إلى ص:95.

(4) هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد ،ولد سنة520هـ،فيلسوف من أهل قرطبة، يُلقب بابن رشد الحفيد تمييزا له عن جده ابن الوليد، صنَّف نحو خمسين كتابا منها"تهافت التهافت"و"بداية المجتهد..."و"فصل المقال"،توفي بمراكش سنة595هـ : والشذرات(320/4)، والأعلام(318/5).

(5) حمادي العبيدي، ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية ،دار الفكر العربي،بيروت،ط:01،1991م ،ص: 105-104.

(1) هو محمد بن عمر بن الحسين التيمي البكري، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، الإمام المفسر، ولد في الرَّي سنة 544هـ. عرف بمكانته العلمية العالية وورعه وثرائه. توفي في هراة سنة 606هـ. له مؤلفات كثيرة : الشذرات(21/5)، وسير أعلام النبلاء (2/ 500)، والأعلام (6 /313).

(2) سيأتي تفصيل الكلام في ذلك في مبحث قادم من هذا البحث.

11. الآمدي[3] **(سيف الدين)**: وذلك في كتابه المعروف في الأصول "الإحكام في أصول الأحكام" والجديد فيه أنه أدخل المقاصد في باب الترجيحات، وبالذات في الترجيح بين الأقيسة المتعارضة.

12. ابن الحاجب[4]: الذي يقول: (والمقاصد ضربان: ضروري في أصله، وهي أعلى المراتب كالمقاصد الخمسة التي روعيت في كل ملة: حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال ... وغير ضروري وهو ما تدعو الحاجة إليه في أصله كالبيع والإجارة...)[5].

13. العز بن عبد السلام[6]: والذي علَّل الشريعة الإسلامية كلها بجلب المصالح ودرء المفاسد كما في كتابه "قواعد الأحكام في مصالح الأنام" والذي يعد كتاباً مقاصدياً لاعتماد الشيخ فيه الكلام في المصالح والمفاسد، وهذا من صلب المقاصد. وله أيضاً كتاب "مقاصد الصيام"

14. القرافي[1]: ذكره الشيخ ابن عاشور ضمن الأفذاذ في علم المقاصد بعد أستاذه العز بن عبد السلام، وقبل الإمام الشاطبي. ومن أشهر مؤلفاته: "الفروق" قسَّم فيه أصول الشريعة

---

(3) هو علي بن محمد بن سالم التغلبي أبو الحسن، سيف الدين الآمدي، أصولي، باحث. ولد سنة 551هـ، له المؤلفات الكثيرة. توفي سنة 631هـ : الشذرات(5/ 144) و الأعلام(4/ 332).

(4) هو عثمان بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو، جمال الدين الفقيه المالكي، المعروف بابن الحاجب، كردي الأصل، ولد في مصر سنة 570هـ. سكن دمشق. توفي سنة 646هـ. من مؤلفاته "جامع الأمهات" : الشذرات(5/ 234) والشجرة الزكية ،ص:167.

(5) منتهى الوصول والأمل في علمي الأصول والجدل، دار الباز للنشر والتوزيع مكة المكرمة، ودار الكتب العلمية بيروت، ط:01، 1985/1405، ص:182.

(6) هو عبد العزيز بن عبد السلام بن أبي القاسم بن الحسن السالمي الدمشقي،عز الدين الملقب بسلطان العلماء،فقيه شافعي،ولد بدمشق سنة577هـ،رحل إلى مصر وتولى القضاء بها.مصنفاته كثيرة منها "الفوائد"وقواعد الأحكام في"مصالح الأنام"و"الغاية في اختصار النهاية"،توفي سنة660 بالقاهرة :الشذرات (30/5)،والأعلام (21/4)والنجوم الزاهرة(182/7-185).

(1) هو أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي المالكي الفقيه الأصولي، من مصنفاته"نفائس الأصول شرح المحصول"و"تنقيح الفصول وشرحه" و"الفروق"توفي سنة 684هـ :كشف الظنون(99/5)، والأعلام(94/1-95).

إلى قسمين، أحدهما المسمى: بأصول الفقه، والثاني: قواعد كلية فقهية جليلة كثيرة العدد، عظيمة المدد، مشتملة على أسرار الشرع وحكمه، لكل قاعدة من الفروع في الشريعة ما لا يحصى[2]؛وربط الأحكام -غالبا- بمقاصدها مبيناً فيها كيف أن القطع شرع لحفظ المال، والرجم لحفظ الأنساب والجلد لحفظ الأعراض[3]؛

15. **البيضاوي**[4] :الذي قسم المقاصد إلى أخروية، كتزكية النفس، ودنيوية: كحفظ النفس بالقصاص، والدين بالقتال، والعقل بالزجر عن المنكرات، والمال بالضمان، والنسب بالحد على الزنا[5].

16. **الطوفي**[6]: الذي تكلم في المصلحة في المعاملات والعادات دون العبادات وهذا لا يبتعد كثيرا عن قاعدة الشاطبي بالتعليل في العادات دون العبادات[7].

---

[2] الفروق، تحقيق د: عبد الحميد الهنداوي، المكتبة العصرية، بيروت، ط:01، 1423هـ/2002م، ج1/ص05.

[3] يوسف أحمد محمد البدوي، مقاصد الشريعة عند ابن تيمية، دار النفائس الأردن،ط:01، 1421هـ/2000م، ص89.

[4] هو عبد الله بن محمد علي الشيرازي أبو السعيد ناصرا لدين البيضاوي، قاضي ومفسر وعلامة، ولد بالمدينة البيضاء بفارس، وولي القضاء، رحل إلى تبريز، فتوفي فيها سنة 685 هـ، له مؤلفات كثيرة "منها مناهج الوصول إلى علم الأصول": الشذرات (392/5)، ،والبداية والنهاية (196/9)، والأعلام(110/4).

[5] منهاج الوصول إلى علم الأصول، دار الفكر، الخرطوم، ط:01، 1980م، ج4/ص75.

[6] هو سليمان بن عبد القوي بن عبد الكريم بن سعيد الطوفي البغدادي الحنبلي الأصولي النحوي، الملقب بنجم الدين الطوفي المكني بأبي الربيع. ولد عام 673هـ بالعراق كان قوي الحافظة شديد الذكاء. ابتلي بسبب انتمائه إلى الشيعة.له مؤلفات كثيرة منها: "شرح الأربعين النووية" توفي سنة 716 هـ بالخليل: الشذرات (393/5)، والدرر الكامنة (6/ 91)، و الأعلام(3/ 127).

[7] لكن أُخِذ عليه شذوذه في هذه النقطة وخروجه عن الإجماع، لاعتماده فكرة كلية تتمثل في أنه: لما كان مقصد الشارع الأول هو جلب المصلحة ودرء المفسدة، وجب تقديم الأولى ومراعاتها في باب المعاملات والعادات، حتى ولو في حال معارضتها لكل من النص الشرعي والإجماع، قال: (إن رعاية المصلحة أقوى من الإجماع ويلزم من ذلك أنها أقوى أدلة الشرع، لأنه الأقوى من الأقوى أقوى). لكن أقواله تلك قوبلت بالرد وبيان أسباب الشذوذ من جهة وبمحاولة شرح مراده من جهة أخرى، أُنظر : "ضوابط المصلحة" للبوطي من ص182 إلى ص 189، و"المصلحة في=

= الشريعة الإسلامية ونجم الدين الطوفي" لمصطفى زيد ص: 207 — 210، و" السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها" للقرضاوي من ص:160– 165.

17. ابن تيميـة[1]: هذا الإمـام الـذي خـص بمؤلـف بحـث فيـه صـاحبه عن "مـقاصـد الشريـعة عند

ابن تيميـة"[2]، كمـا أن مجمـوع رسـائله وفتـا ويـه يحتـوي علـى الكثيـر من إشاراته للمقاصد الشرعية.

18. ابن القيم[3]**:** الـذي اقتفـى آثـار شيخه (ابـن تيميـة) وأهتم بالتعليل فـي الأحكـام الشـرعية كمـا فـي كتبـه "إعــلام المـوقعين عـن رب العــالمين" و"مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والريادة"

و " شـفاء العليـل" وغيـر ذلـك مـن الكتـب التـي لا تخلـو مـن بيـان المقاصـد وحكم الله في الخلق.

19. المقري[4]**:** الـذي اهتم بمقاصـد القـرآن والسـنة حيـث بنـى الكثيـر مـن الأحكام عليها. وهو صاحب كتاب "القواعد" الذي يزخر بقواعد كثيرة عن المقاصد والتعليل والتعبد أيضاً.

---

(1) هـو أحمـد بـن عبـد الحليـم بـن عبـد السـلام بـن عبـد الله الخضـر بـن محمـد... ابـن تيميـة الحـراني الدمشقي، الملقب بتقي الدين، الأمام المحقق، الحافظ المجتهد المحدث المفسر ولد سنة 661 هـ وهو من كبـار الحنابلـة. ابتلـي بالسـحن عـدة مـرات. ومـات فيـه سـنة 728 هـ. لـه مؤلفـات بلغـت 300 مجلـداً : الشذرات (6/ 80)، والدرر الكامنة(80/1)، والأعلام (1/ 144).

(2) الكتاب ل: يوسف أحمد محمد البدوي، تحت عنوان"مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"(سبق ذكره).

(3) هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي تتلمذ على يد الشيخ ابن تيمية، حتى كان لا يخرج على شيء من أقواله، وهو الذي هذَّب كتبه ونشر علمه وسجن معه، له تأليف كثيرة توفي سنة 751هـ: الشذرات (168/6)، والدرر الكامنة (3/ 243)، والأعلام (56/6).

(4) هو أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد القريشي التلمساني، اشتهر بالمقري، الإمام المحقق، القدوة، الفقيه الأصول. ولد بتلمسان،أحد محققي المذهب المالكي. تولي القضاء، ألَّف "القواعد" و"حاشية على مختصر ابن الحاجب"و"عمل من طب لمن حب"و"الحقائق". توفي سنة 758 هـ:الشجرة الزكية ص 322 ،ونيل الابتهاج، ص:42، والأعلام(37/7)، ومقدمة كتاب "القواعد" له (53/1 وما بعدها).

20. ابن السبكي[5]**:** الذي ذكر الضروريات الخمس وزاد إليها سادساً وهو العرض ورتبها بهذا الترتيب قال: (الضروري : كحفظ الدين، فالنفس، فالعقل، فالنسب، فالمال، فالعرض)[6].

21. الإسنوي[1]**:**الذي رتب الضروريات الخمس كالتالي:

حفظ الدين، والنفس والعقل، والمال والنسب[2].

22. الشاطبي: شيخ المقاصد، وأبوها، ومبتكرها، (وهو النجم الساطع الذي يستضاء به في بحوث أصول الشريعة ومقاصدها، وتوضح به المحجة وتقام به الحجة)[3].

والذي ينسب له - بلا منازع- الأولية وسبق التجديد في أصول الفقه عموما،

وفي مقاصد الشريعة خصوصا، كل ذلك ضمنه كتابه "الموافقات".

---

(5) هو عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي أبو النصر تاج الدين من تلاميذ الذهبي والمزي، ووالده تقي الدين، يلقب بتاج الدين له مصنفات عديدة. توفي سنة 771 هـ بدمشق : الشذرات (6 /221)، والدرر الكامنة (258/2)،والإعلام(184/4).

(6) ابن السبكي، جمع الجوامع بحاشية البناني و تقريرات الشربيني، دار إحياء الكتب العربية، ج2/ص280.

(1) هو عبد الرحيم بن الحسن بن علي بن عمر بن علي بن إبراهيم القريشي الأموي الإسنوي المصري الشافعي الملقب بجمال الدين، المكنى بأبي محمد، الفقيه الأصولي النحوي النظار المتكلم. ولد سنة 704 هـ بأسنا، له مصنفات منها: المبهمات على الروضة" و "التمهيد"؛ توفي سنة 772 هـ بمصر: الشذرات (223/6)، والدرر الكامنة (215/2)، والأعلام (3/ 344).

(2) الإسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول عالم الكتب القاهرة، ط:1943، ج4/ص:388.

(3) مصطفى الزرقا، مقدمة كتاب: فتاوى الإمام الشاطبي، تحقيق محمد أبو الأجفان، ط: طيباوي، الحامة الجزائر،ص:08.

23. ابن فرحون[4]: ذكر المقاصد الشرعية في سياق حديثه عن القضاء في السياسة الشرعية، وكان له تقسيم خماسي لمقاصد الأحكام أحدها عن الضروريات. ثم بفصل المقاصد في قسم آخر

خصه للسياسة والزجر ومقاصد الأحكام، وكيف أنها شرعت لحفظ الكليات الخمس يريد به النفس، النسب، الأعراض، الأموال، العقل. وأضاف سادساً: الأحكام التي شرعت للردع والتعزيز[5].

24.الدهلوي : الذي لم يمنعه اشتغاله بالعبادة عن التأليف في أصول الفقه والمقاصد من ذلك "عقد الجيد في أحكام الاجتهاد والتقليد" و "حجة الله البالغة " يعرض فيهما الأحكام الشرعية مقصَّدة بأسلوب جمع بين الحكمة والفلسفة.

---

(4) هو إبراهيم بن علي بن محمد بن أبي القاسم بن محمد بن فرحون، برهان الدين اليعمري، عالم جامع للفضائل، من بيت علم. ولد ونشأ في المدينة المنورة. وهو مغربي الأصل، تولى القضاء بالمدينة، أصيب بالفالج في شقه الأيسر. فمات سنة 799هـ، وهو من شيوخ المالكية: الدرر الكامنة (34/1) والشذرات (357/6) والشجرة الزكية ص:222 والأعلام(126/4) .

(5) ابن فرحون، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، ط: الأولى، 1406هـ/1986م ،ج2/ص:138.

25. الشوكاني[1]: صاحب "إرشاد الفحول" الذي تعرض فيه للمقاصد والتعليل، وذكر الضروريات الخمس، بل دافع عن زيادة العرض إلى الكليات الخمس[2].

26. محمد الطاهرين عاشور: فإذا كانت أولوية التأليف والتدوين في المقاصد تنسب إلى الإمام الشاطبي، فإن أولوية إطلاق "علم المقاصد الشرعية" ينسب إلى الشيخ محمد الطاهرين عاشور. فهو صاحب كتاب "مقاصد الشريعة الإسلامية" بناه على ما أسسه الشاطبي، وتجاوز فيه أهم ما أخذ

على الشاطبي من تطويل، وخلط بين بعض المسائل، وإغفال وتجاوز لبعض المقاصد الهامة، فاقتفى آثاره ولم يقلده.

27. علاَّل الفاسي: الزعيم المغربي الشهير صاحب كتاب "مقاصد الشريعة ومكارمها" وقد جاء حديثه عن المقاصد فيه مبثوثاً في ثنايا الكتاب، غير منحصر في باب من أبوابه أو فصل من فصوله. وإنما كانت الحاجة للتعليل هي التي تستدعي الحديث عن المقاصد. فالمقاصد عنده مسلمة من المسلمات الإيمانية التي ليست في حاجة إلى إثبات ولا إلى ضبط نظري.

28. يوسف حامد العالم: صاحب كتاب "المقاصد العامة للشريعة الإسلامية" وهو رسالة دكتوراه قيمة أضافت لعلم المقاصد إضافة مهمة،

---

[1] هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله ... الشوكاني، المكنى بأبي علي، الملقب ببدر الدين. ولد سنة 1173هـ باليمن ونشأ بها، كان أبوه عالماً في عصره، فنشأ في بيت علم وفضل- عمل في القضاء. توفي سنة 1250هـ بصنعاء باليمن. له مؤلفات كثيرة "السبيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار" و "نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار" ، وغير ذلك : الفتح المبين (3/ 144-145)، ومعجم المؤلفين(53/11)، والأعلام(6/ 298).

[2] الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع ،ص216.

وفسحت المجال واسعاً أمام الباحثين في مجالات العلوم الشرعية لمعالجة كثير من النوازل والمستجدات.

29. أحمد الرَّيسوني: والذي أدلى بدلوه في مجال المقاصد بكتاب "نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي" خاصة،حقق به خطوة هامة وأساسية، في تنمية المقاصد ودراستها والعمل على وضع قواعد وضوابط لها.

واستمر سيل الكتابة في المقاصد بالتدفق-ولا يزال- تحقيقاً لهدف إخراج العقل المسلم من أمراض نجمت عن النظر الجزئي، وتناسي الغايات، وتجاهل المقاصد، والتثبت بالأمور الشكلية، واللفظية والإحالة إلى التعبد الأدنى ملابسة، وتجاهل الحكم أو الكسل عن طلبها.

ومن هؤلاء الذين لا زالوا يسهمون في ذلك في كتب ورسائل جامعية متنوعة:

30.**إسماعيل الحسني**[1]: الذي اقتفى أثر الريسوني فكتب "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور".

31. **يوسف أحمد محمد البدوي**[2]: في كتابه "مقاصد الشريعة عند ابن يتمية".

32. **محمد اليوبي:** في "مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية".

33.**حمادي العبيدي:** في "الشاطبي ومقاصد الشريعة".

34. **نور الدين الخادمي:** في "الاجتهاد المقاصدي" و "علم المقاصد الشرعية".

35. **جمال الدين عطية**[3]: في "نحو تفعيل مقاصد الشريعة".

36. **الكيلاني**[4]: في "قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي".

وأسماء أخرى تلمع في سماء المقاصد ، كـ: د/ الجيلالي المريني: في "القواعد الأصولية عند الإمام الشاطبي من خلال كتاب الموافقات"، ود/عثمان مرشد وكتابه"المقاصد وأحكام الشارع

---

[1] إسماعيل الحسني باحث مغربي معاصر، ولد سنة 1963م ، حاصل على شهادات في العلوم الشرعية فقه وأصوله،له "نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور": نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور (الغلاف).

[2] هو يوسف أحمد البدوي،باحث وكاتب معاصرفي العلوم الشرعية،حاصل على شهادة الدكتوراه في الفقه وأصوله سنة1999م بالأردن برسالةموضوعها -مذكور أعلاه-"مقاصد الشريعة عند ابن تيمية"،(لم أعثر له على ترجمةمطبوعة).

[3] هو جمال الدين محمد عطية،باحث ومفكر معاصر،ولد بمصر سنة 1928م، حاصل على الدكتوراه في القانون الدولي سنة 1960،عمل بالمحاماة ثم عيِّن أمينا عاما للموسوعة الفقهية بالكويت، هو رئيس تحرير مجلة"المسلم المعاصر"،وكان عضو مجلس إدارة المصرف الإسلامي بلوكسمبورغ،له تآليف وأبحاث كثيرة بالعربية وغيرها في علوم الشريعة كالمقاصد والمعاملات المالية والقانون:مجلة الأمة،قطر،العدد(56)،السنة (5)،ص:45،وكتابه"نحو تفعيل ... "(الغلاف).

[4] هو عبد الرحمن إبراهيم زيد الكيلاني،من مواليد1970م،باحث معاصر حاصل على درجة دكتوراه في الشريعة الإسلامية،له عدد من البحوث والدراسات في الفقه وأصوله:كتابه"قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي"(الغلاف).

وأثرها في العقود"،والشيخ طاهر الجزائري وكتابه"مقاصد الشارع"،ود/عمر بن صالح بن عمر في "مقاصد الشريعة عند الإمام العز بن عبد السلام"،والأستاذ/ بن زغيبة عز الدين في" المقاصد العامة للشريعة الإسلامية " و"مقاصد الشريعة الخاصة بالتصرفات المالية"،والأستاذ/ مجدي محمد عاشور في"الثابت والمتغير في فكر الإمام أبي إسحاق الشاطبي،والأستاذ/ نور الدين بوثوري في"مقاصد الشريعة التشريعالإسلامي المعاصر بين طموح المجتهد وقصور الاجتهاد"،ود/زياد محمد احميدان في"مقاصد الشريعة الإسلامية". . . و غير هؤلاء كثير، و سردهم جميعهم من الصعوبة بمكان.

الفرع الثاني: صلة المقاصد بعلم أصول الفقه ثم استقلالها عنه كعلم خاص :

أولاً: صلة المقاصد بعلم الأصول :

ذكرت -فيما سبق- إغفال العلماء لمقاصد الشريعة، فلم يتكلموا عنها كعلم مستقل، اللهم إلا إشارة وردت في باب القياس عند تقسيم العلة، بحسب مقاصد الشارع، وبحسب الإفضاء إليها.

وإذا كانت **الغاية المقصودة من علم أصول الفقه** تتلخص في أمور منها[1]:

1. معرفة كيفية استنباط الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين من المصادر التشريعية.

2. التوصل من خلال تلك القواعد والضوابط المستنبطة إلى استنباط الأحكام للحوادث التي لم يرد فيها نص من مصادر التشريع الأخرى كالقياس والاستحسان والاستصحاب وغير ذلك.

3. معرفة القاضي والمفتي كيفية تخريج المسائل المستحدثة بناءً على ما استنبطه السابقون من تلك القواعد والضوابط مع الترجيح عند التعارض.

---

[1] مصطفى سعيد الخن، أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي، تاريخه وتطوره. دار الكلم الطيب، دمشق، ط: الأولى، 1420هـ/2000م، ص 75-76.

4. مساعدة رجال الحكم والإرادة على فهد نصوص القوانين والأنظمة الإدارية بواسطة تعرف قواعد هذا العلم وضوابطه ومدلولاته، وكل ما يدخل تحت أبحاث هذا العلم.

إذا كانت تلك هي الغايات، فإنها لا تحقق إلا بمعرفة مقاصد الشريعة الإسلامية، ذلك أن من شروط المجتهد الفقيه معرفة مقاصد الشريعة، وهذا الشرط أكده أكثر العلماء كالإمام الشافعي الذي قال: (إذا وقعت الواقعة فأحوج المجتهد إلى طلب الحكم فيها فينظر أولاً في نصوص الكتاب، فإن وجد مسلكاً دالاً على الحكم فهو المراد وإن أعوزه انحدر إلى نصوص الأخبار المتواترة ... فإن عدم المطلوب في هذه الدرجات لم يخض في القياس بعد ولكنه ينظر في كليات الشرع ومصالحها العامة)[2].

ومثله ابن تيمية الذي يعدُّ ذلك من أَجلِّ العلوم التي يحتاجها العالم حتى يميز بين صحيح القياس وفاسده، بل يعتبر حكمة الشريعة ومقاصدها ومحاسنها خاصة الفقه والدين[1] .

لذلك أوقف استدلال المجتهد بكلام الشارع على أن يعرف ثبوت اللفظ عنه، وعلى أن يعرف مراده من اللفظ يقول في ذلك:(... ولتكن همته في فهم مقاصد الرسول ε في أمره ونهيه وسائر كلامه، فإذا اطمأن قلبه أن هذا هو مراد الرسول ε ، فل يعدل عنه فيما بينه وبين الله تعالى، ولا مع الناس ما أمكنه ذلك)[2] .

---

[2] الجويني، البرهان، ج2/ص: 874-875؛ نقلا من قرص الفقه وأصوله 1.5 الإشراف العلمي التراث مركز الأبحاث الحاسب الآلي،إعداد الخطيب، الأردن عمان ، 1419هـ/1999م،.

[1] مجموع الفتاوى، تحقيق:عبد الرحمن محمد قاسم، مكتبة ابن تيمية، ج19/ص286

[2] المرجع السابق، ج10/ص664.

فالفقيه على حد اعتبار الشيخ ابن عاشور محتاج إلى معرفة مقاصد الشريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال[3].

فهذا الشرط ليس مجرد اكتساب بقدر ما هو مَلَكَة يؤتاها المجتهد بمعرفته لمقاصد الشريعة وحتى استنباطها من النصوص الشرعية.

كما أن علم المقاصد يفتح الباب أمام المجتهدين ليقلل الخلاف بينهم ويستمر الاجتهاد دون ما توقف، خاصة أمام المستجدات من النوازل التي لم تكن فيمن سبق، وهذا ما أكَّد خلود الشريعة الإسلامية وصلاحيتها.

وقد **استفاد المجتهدون من معرفتهم المقاصد فوائد كثيرة** منها[4]:

1-الاستعانة بالمقاصد في مسائل التعارض والترجيح.

2-الاستعانة بالمقاصد في فهم بعض الأحكام الشرعية.

3-الاستعانة بالمقاصد في فهم النصوص وتوجيهها.

4-أهمية المقاصد في توجيه الفتوى.

5-الحاجة إلى معرفة المقاصد لاستنباط علل الأحكام الشرعية لِتُتَّخذ أساسا للقياس.

6-تحكيم المقاصد في الاعتبار بأقوال الصحابة والسلف من الفقهاء واستدلالاتهم.

7-الحاجة إلى العلم بالمقاصد في التعامل مع أخبار الآحاد.

8-استنباط الأحكام للوقائع المستجدة،مما لم يدل عليه دليل ولا وُجِد له نظير يقاس عليه.

---

(3) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص17.

(4) سميح عبد الوهاب الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية، ص109.

من هنا تظهر **صلة المقاصد بأصول الفقه، فما مدى تأثير كليهما في الآخر؟، وهل يمكن لعلم المقاصد تجاوز علم الأصول والاستقلال عنه؟**

من خلال تتبع إسهامات العلماء والأصوليين في علم المقاصد، بإشاراتهم لها على ألسنتهم وفي تآليفهم يتَّضح أن ما قاموا به من بسط لقواعد وتقرير لمسائل ، هو بمثابة خدمة لمقاصد الشريعة، نضدوها نضداً وأصولها تأصيلاً منذ الجو يني ومرورا بالغزالي، فابن عبد السلام وابن تيمية والقرافي وانتهاءً بالشاطبي.

هذا الأخير الذي كان له تصور لعلم أصول الفقه توخاه خاصة من كتابه، "الموفقات" صاغه الشيخ عبد الله درَّاز[1] في قوله: (... تشعر وأنت تقرأ في الكتاب كأنك تراه وقد تسنَّم ذروة طود

شامخ، يشرف منه على موارد الشريعة ومصادرها، يحيط بمسالكها، ويبصر بشعابها، فيصف عن حس، ويبني قواعد عن خبرة، ويمهد كليات يشدها بأدلة الاستقراء من الشريعة، فيضم آية إلى آيات، وحديثا إلى أحاديث وأثر إلى آثار، عاضدا بالأدلة العقلية، والوجوه النظرية حتى يدق عنق الشك، ويسد مسالك الوهم، ويظهر الحق ناصعا بهذا الطريق الذي هو نوع من أنواع التواتر المعنوي)[2].

وذلك هو معنى أصول الفقه عند الإمام الشاطبي: استقراء كليات الأدلة، حتى تكون عند المجتهد نصب عين، وعند الطلب سهلة الملتمس[3].

وعنده أيضا: الأسس والكليات التي يُبنىَ عليها -أصول الفقه- لابد أن تكون قطعية، ولا يقبل فيها الظن، والدليل، الاستقراء المفيد للقطع[4].

---

(1) هو عبد الله بن محمد بن حسنين دراز،ولد عام 1884م في مصر،درس بالأزهر، من شيوخه محمد عبده وسليم البشري ومحمد بخيت، حصل على شهادة العالمية،درَّس في الأزهر له أعمال وتصانيف وأنشطة كثيرة،توفي سنة1932م: الفتح المبين(3/173-178)، و أصول الفقه تاريخه ورجاله ص610 –613.

(2) دراز، الموافقات (مقدمة الكتاب) ، ج 1/ص 08.

(3) الاعتصام ، ضبط: أحمد عبد الشافي ، دار أشريفة، ج1/ ص08.

من هنا نسب إليه اهتداؤه إلى صياغة جديدة محكمة واضحة لعلم أصول الفقه التقليدي.

لكن الشيخ ابن عاشور يرى أن أصول الفقه في جوهره آلي فهو عبارة عن مجموعة القواعد التي

(4) الموافقات، ج1/ ص 29.

تتعلق بالألفاظ ومفاهيمها، والتراكيب ومعانيها للاستعانة بها على تفسير النصوص تفسيرا شرعيا ليقع استنباط الأحكام منها هي نفسها إن كانت لها معاني خلفية وإلا فليقاس عليها:

وقد خص لبيان ذلك أول صفحات كتابه عن المقاصد، أوضح فيه رأيه من هذا الحكم (قطعية أصول الفقه)، بل ناقش فيه أقوال فطاحل الأصوليين كالجويني ليصل إلى **نتيجة هي**:

أن هؤلاء العلماء لم يدونوا في أصول الفقه قواطع يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين(بل لم نجد القواطع إلا نادرة مثل ذكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذ لك فمعظم أصول الفقه مظنونة[1].

وغيره أيضا أوضح الفرق بين الاثنين – الأصول والمقاصد– وكيف (أن مبادئ علم أصول الفقه وقواعده لا تستطيع مسايرة التراجع الحضاري والانهيار السياسي للامة وما صحبه من تحلل أصاب المرجعية الفكرية والسياسية العليا الموجهة لها، الأمر الذي يحتم تأسيس قول

أو اجتهاد جديد في الشريعة يضمن القدرة على التكليف ونخل الشريعة من مطلعها إلى مقطعها، حتى تساير ظروف الانحدار الشامل والسريع) [2].

ولعل هذا ما يريده بعض المفكرين المعاصرين من المسلمين حين يدعون إلى تجديد أصول الفقه الإسلامي (لحاجة العالم الإسلامي إلى نهضة شاملة في كل المجالات تثور على الأوضاع التقليدية وتخلص العقلية الإسلامية والواقع الإسلامي من المهود... ولا يمكن أن تقوم هذه النهضة الإسلامية ... دون النظر إلى مقاصد الدين الكلية ... علما بأن منهج أصول الفقه الذي ورثناه بطبيعة نشأته بعيدا عن واقع الحياة العامة وتأثره بالمنطق الصوري وبالنزعة الإسلامية المحافظة

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص07.

(2) الصغير عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام ص383،نقلا عن مقاصد الشريعةالإسلامية لابن عاشور، تحقيق ودراسة محمد الطاهر الميساوي ،دار النفائس، الأردن،ط: 01 ،1412ه/2001م ، 95.

والميَّالة نحوا الضبط -والتي جعلته ضيقا- لا يفي بحاجتنا اليوم ولا يستوعب حركة الحياة المعاصرة)[3] .

لأنه بمرور الزمن وتقدم العصور، حدث فصل بين علم أصول الفقه والمقاصد، بسبب تناقص الحس المقاصدي في أصول الفقه، أصبح هذا الأخير علما تجريديا جافا لا فرق بينه وبين القانون

أو علم الكلام أو المنطق أو الرياضيات، فلم يعد يحقق ما هو مطلوب منه من ضبط حياة المسلمين وشؤونهم الخاصة، بل صار مادة نظرية تدرس وتلقن في أغلبه، بعيدا عن مسايرة روح المقاصد بمختلف أنواعها، التربوية والاجتماعية وغيرها.

فكانت صلة المقاصد بالأصول، صلة الغصن بالشجرة، وهذا مما لم يختلف عليه اثنان من الباحثين في المجال، لولا أن المقاصد -وهي لا تنفك تنسب إلى الأصول- فتحت أبوابا لما استجد من الأحداث وأعطت حلولا لما استعصى من المسائل وأمَدَّت في عمر خاصية صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان.

على أن القول باستقلالها عن علم الأصول لا يلقىَ قبولاً لدى المتحمسين لمادة الأصول فهم يرونها موضوعاً من جملة موضوعات أصول الفقه، لأنها لا تخرج عن أحوال الأدلة الموصِلة إلى الأحكام الشرعية المبحوث فيها وكيفية استنباط ثم استثمار الأحكام الشرعية.

بل إن الإمام الشاطبي نفسه عندما قسم كتابه-الموافقات-إلى خمسة أقسام جعل القسم الثالث في المقاصد الشرعية.

وتبعه في ذلك الشيخ عبد الوهاب خلاَّف[1]حين قسم كتابه في الأصول خص القسم الرابع منها للحديث عن القواعد الأصولية التشريعية... وفي

---

[3] حسن الترابي، تجديد أصول الفقه للإسلامي،دار الوفاء ،ص:05.

[1] هو عبد الوهاب بن عبد الواحد خلاف،ولد بمصر بكفر الزيات سنة1305هـ/1888م،عمل بالقضاء واشتغل بالتدريس ،وبقي أستاذا للشريعة حتى سنة 1948م،توفي سنة 1375هـ/1958م : الأعلام(184/4)، و أصول الفقه تاريخه ورجاله ص:637، ومقدمة كتاب أصول الفقه له.

ذلك يتجلى مقصد الشارع العام من تشريع الأحكام،وما أنعم الله به على عباده من رعاية مصالحهم[2] .

ولأن المقاصد مجرد أدلة تُبنى عليها الأحكام ويمكن أن يرجح بها دليل على آخر،فهي إن لم تكن أدلة، فهي مصلحة تُجلب أو مفسدة تدفع أو تخفيف يُراعى أو ضيق يُزال وهذا من صلب أصول الفقه.

لذلك عُد المقصد الشرعي (أمر مهم للغاية في عملية الاستنباط، بل هو أمر ضروري لا ينبغي الاستغناء عنه، إذ الحكم الذي لا يلتفت إلى مقـصده وغايته وعلته يظل جسماً بلا روح

[2] علم أصول الفقه، الزهراء، ط:الأولى، 1990م ، ص:09.

وهيكلاً خالياً من جوهره وكنهه وحقيقته)[1].

كما يمكن تلخيص الفرق بين المادتين في نقاط هي :

- تأخر ظهور المقاصد عن أصول الفقه.
- عدم استخدام علم الأصول لحكمة الشريعة ومقاصدها بشكل واضح، وإنما كان الهدف الأساسي منه هو استنباط الأحكام من النصوص وفق قواعد وأسس محددة تمكن عالم الأصول الحكم من خلال الألفاظ لتصبح تشريعاً وتقاس عليه فروع أخرى اشتركت معه بالعلة.
- كون أصول الفقه قطعية على حد رأي الإمام الشاطبي -مع ما لاقى هذا الرأي من اعتراضات المتخصصين كابن عاشور- يحول دون صبها في قالب المستجدات فيلجأ إلى إعادة الصياغة عن طريق المقاصد.

من خلال ما سبق ،وعودة إلى السؤال المطروح سابقاً، هل يُمكن عدُّ "مقاصد الشريعة الإسلامية " فناً قائماً بذاته؟ له خصائص كل علم مستقل أم لا؟

هذا ما سأعمل على البحث فيه، في النقطة الثانية من هذا المطلب.

ثانياً: استقلال المقاصد عن باقي العلوم بإطلاق اسم "علم" عليها:

تلقى هذه الدعوة رواجا بين العلماء -عند دعاة تجديد أصول الفقه خاصة - وقد سبقت الإشارة إليه .

و يُنسب التبشير بـ "علم المقاصد" للشيخ محمد الطاهر بن عاشور، لأنه سابقا كان يُستعمل (مقاصد الشريعة) ، حتى الشاطبي لم يستعمل (علم مقاصد التشريع) نهائيا [2] .

فالشيخ ابن عاشور هو من دعا إلى استخلاص مقاصد الدين و قطعياته وتسمية ذلك باسم "علم مقاصد الشريعة" باعتباره علما جليلا[3].

---

(1) الخادمي ، الاجتهاد المقاصدي، ج2/ص109.

(2) الريسوني، نظرية المقاصد، ص325.

والشـيخ عبـد الله دراز تطَّـرق للموضـوع بكـل عفويـة و دون تـردد وأسماه "علما" عندما ذكر أنه لاستنباط أحكام الشريعة لابد من ركنين:

أحدهما "علم لسان العرب"،

وثانيهما "علم أسرار الشريعة ومقاصدها"[1].

والدعوة إلـى تأسيس "علـم المقاصـد الشـرعية" تستدعي التساؤل عن مدى توفر هذا العلم على المكونات التي تشكل علما ما من العلوم و تمنحه استقلاليته، وهي :

الاسم، والحدّ، والموضوع،والمنهج، والهدف والثمرة.

أما الاسم فقد ثبت إطلاق اسم "المقاصـد" عليها منذ بدء التدوين في الأصول-كما ذكرت في عنصر سلسلة المتكلمين في المقاصد- وأما الحد فقد ثبت أيضاً امتدادها من مادة الأصول إلى القول باستقلالها فيما هو آتٍ، وأما باقي تلك المكونات ، فإن أهمها العناصر الثلاثة الآتية: **الهدف والموضوع والمنهج**[2].

لأنه من الواجب على كل خائض في علم من العلوم أن يحيط علما كليا بموضوع ذلك العلم، وغايته التي ينتهي إليها ليجد من نفسه باعثا على النظر فيه.

---

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية،ص:08.

[1] دراز، الموافقات(مقدمة الكتاب)، ج1/ص 05.

[2] الحسني،نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ط:01،1416هـ/1995م ص120.

[3] مقاصد الشريعة الإسلامية ص05.

1). **فالهدف من علم المقاصد**: حدَّد الشيخ ابن عاشور للمقاصد الشرعية، هدفين: عام وخاص.

أما العام فما يعنيه من قوله في تقديمه للمقاصد، قال: (هذا كتاب قصدت منه إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشرعية الإسلامية.. لتكون نبراساً للمتفقهين في الدين ومرجعا بينهم عند اختلاف الأنظار، وتبدل الأعصار).

فالهدف العام عنده تبصر الناظرين في الشريعة من مسالك فقهها.

أما الهدف الخاص: فهو تحكيمها عند الاختلاف الفقهي من أجل رفعه أو على الأقل التقليل من حدته، فهو ممثل في قواعد (علم المقاصد) بنبذ التعصب إلى المذهب الفقهي الذي ينتمي إليه الأصولي والجنوح به إلى الحق لأن القصد الأساسي هو إيجاد تشريعات إسلامية لما يطرأ على المسلمين من نوازل فلا يبقى فراغ تشريعي في المجتمع.

ذلك أن النظر في المقاصد و البحث فيها -عند ابن عاشور- ليس من باب الترف العقلي ولا هو مجرد

طلب للمتعة الذهنية المجردة، و إنما هو ذو غايات عملية تهم المسلمين في حياتهم الفكرية و الاجتماعية الراهنة.

ولأن البحث في المقاصد من الأمور التي أُهمِلت في تاريخ العلوم الإسلامية، فهو يدرك منذ البداية أن المقدم عليه (لن يسير في طريق مطروقة ممهدة، ذلك أنه حتى القواعد التي أصلها بعض

الأئمة مما يتصل بهذا المبحث جاءت متناثرة قد غمرتها الجزئيات التي استدل بها عليها، فأبعدها ذلك عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها)[1].

---

[1] محمد الطاهر الميساوي، تحقيق كتاب: مقاصد الشريعة الإسلامية لمحمد الطاهر بن عاشور، ص: 86.

ويرى الشيخ القرضاوي[2] كهدف أساسي من المقاصد الشرعية، رفع الحرج و التيسير لأن (آفة كثير ممن اشتغلوا بعلم الدين: أنهم طفوا على السطح، ولم ينزلوا إلى الأعماق، لأنهم لم يؤهلوا للسباحة فيها، والغوص في قرارها، والتقاط لآلئها، فشغلتهم الظواهر، على الأسرار والمقاصد، وألهمتهم الفروع على الأصول، وعرضوا دين الله وأحكام شريعة على عباده تفاريق متناثرة لا يجمعها جامع، ولا ترتبط بعلة. فظهرت الشريعة على ألسنتهم و أقلامهم كأنها قاصرة على تحقيق مصالح الخلق، والقصور ليس في الشريعة، وإنما هو في أفها مهم التي قطعت الروابط بين الأحكام بعضها وبعض، ولم يبالوا أن يفرقوا بين المتساويين ويجمعوا بين المختلفين، وهو ما لم تأت به الشريعة قط، كما بين ذلك المحققون الراسخون.

وكثيرا ما أدت هذه الحرفية الظاهرية إلى تحجيز ما وسَّع الله، وتعسير ما يسَّر الشرع وتجميد ما من شأنه أن يتطور، وتقييد ما من شأنه أن يتجدد و يتحرر)[3].

و **الحاصل** أنه إذا كان الغرض الأساسي من علم الأصول هو ترتيب الأدلة الشرعية وتحديد طرق الاستنباط منها، فإن الغرض الأساسي من "علم المقاصد" هو (التوسل بأصوله في فقه الشريعة توسلا كما يقرب مدارك الفقهاء ، ويوحد طرق استنباطهم من أجل التوصل: إلى

الأحكام الشرعية المناسبة للمقاصد الشرعية بجلب الصلاح ودرء الفساد.

---

[2] هو يوسف عبد الله القرضاوي،فقيه ومفكر وباحث وداعية معاصر،ولدسنة1926م،حفظ القرآن صغيرا ثم أتم دراسته، وتخرج من كلية أصول الدين عام الأول على دفعته،حصل على الدكتوراه1952برسالة عنوانها"الزكاة في الإسلام" ،مؤلفاته كثيرة،ولا يزال يواصل نشاطه خطيبا ومحاضرا وكاتبا مؤلفا ومفتيا وداعية ومصلحا ومربيا ومفكرا ومخططا...في جميع الميادين،أطال الله في عمره: كتاب"فتاوى النساء"ص:7-17.

[3] فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة، مؤسسة الرسالة ط:01، 1421هـ/2000م. ص:74.

ويظهر من هذا الغرض أن على همة الباحثين أن تتجه إلى تأسيس
فقههم الشرعي على جملة

من الأصول المقصودة من لدن الشارع)[1].

2). **موضوعه:** يقول الإمام الشوكاني عن موضوع العلم أنه (ما يبحث فيه عن أعراضه الذاتية، والمراد بالعرض هنا المحمول على الشيء الخارج عنه، وإنما يقال له العرض الذاتي لأنه يلحق الشيء لذاته، كالإدراك للإنسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للإنسان بواسطة تعجبه أو بواسطة أمر أعم منه داخل فيه. كالتحرك للإنسان بواسطة كونه حيوانا. والمراد بالبحث عن الأعراض الذاتية حملها على موضوع العلم... أو على أنواعه ...أو على أعراضه الذاتية ... أو على أنواع أعراضه الذاتية)[2].

فإذا كانت الأمور الموضوعة في(علم المقاصد) هي الأصول التي يقصدها الشارع، والتي يتوجب على الفقهاء اعتمادها في فقههم، وقد تبين معنى الأعراض الذاتية، فكان **موضوع علم المقاصد** هو: جملة من الأصول المقصودة في الشرع التي يبحث عن أعرضها الذاتية، إما من جهة تراتبها أومن جهة وسائل إثباتها، أو من جهة المفاهيم التشريعية المؤسسة لها[3].

ومن تلك الأصول المسائل التي كانت تتناول في علم الأصول، بينما الإمام ابن عاشور يرى أنه حري عدها ضمن علم المقاصد وهي: (مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجب والموجب واختلفا)[4] . وهذه الأصول قد تكون قطعية، وقد تكون ظنية وقد تكون منصوصا عليها، أو غير منصوص.

---

(1) إسماعيل الحسني، نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، ص:123.

(2) إرشاد الفحول، ص: 05.

(3) إسماعيل الحسني، المرجع السابق ، ص: 126.

(4) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 06.

3. **منهجية علم المقاصد**: من خلال (علم القاصد) وهدفه يتبين أن تلك الأصول والتي هي موضوع علم المقاصد، نشدانـها لا يكون إلا بمنهجية مخصوصة، وتحقيق تلك الأهداف لا تكون

إلا بمنهجية مخصوصة أيضا. ويتوجب نشدانا للبرهنة على القصدية التشريعية لأصل من الأصول على الناظر التزام أمرين:[5]

الأول: هو موقفه مثلا من المصلحة المقصودة في الشرع ومن تعليل أحكامه.

الثاني: هو توسله بجملة من المسالك الإجرائية المعتمدة في البرهنة على أصل من الأصول المقصودة شرعا، مثل مقام النص الشرعي، ومثل التمييز بين الوسائل والمقاصد في فقه تنزيل الأحكام ومثل الاستقراء.

لأنه من خلال معرفة تلك المفاهيم والوسائل، يمكن للباحث البرهنة على كون هذا الأصل

أو ذاك مقصودا من لدن الشارع، من خلال تصريح الأصولي موقفه إزاء تلك المفاهيم كالمصلحة والتعليل من جهة، وموقفه من تنظيره لطرق البرهنة على قصدية الشارع الأصل من الأصول.

والخلاصة بعد توضيح تلك المكونات: موضوعه، هدفه، منهجيته، يمكن عَدُّ "مقاصد الشريعة" ضمن زمرة العلوم كعلم مستقل، مع إمكانية عدِّه من فروع "الأصول الفقه"

أو مقدماته، انطلاقا من إفراد الإمام الشاطبي له بمؤَلَّف .

إلى جانب أسبقية الشيخ ابن عاشور بنعته ضمن العلوم، وقبله الشيخ عبد الله دراز، و من بعدهما صارت سُنَّة مُتَّبَعة، وصار الأمر من الـمُسَلَّمَات بين صفحات الكتب التي تُعْنَى بالمقاصد وما يخصها، وعلى

---

[5] إسماعيل الحسني ، المرجع السابق، ص : 126 -127.

ألسنة الباحثين فيها بل إن كتبا أفردت منه تحت اسم "علم المقاصد الشرعية"[1].

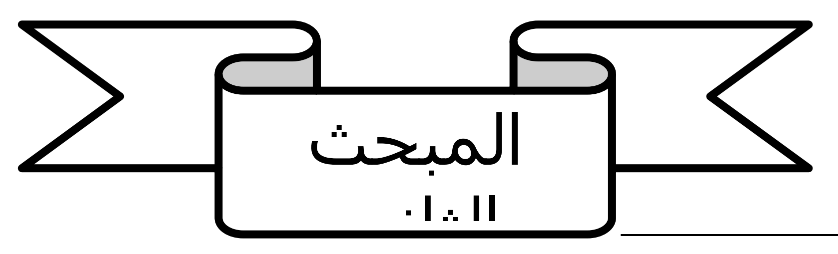
حتى صار يعرف كعلم مستقل من ذلك:

(علم مقاصد الشريعة: تتناول المصالح التي يهدف إليها الشارع من الأحكام الشرعية فبين علاقاتها بهده الأحكام على المستويين النظري والعملي)[2] .

بل صارت توازي الأصول، فيطلق على الاثنين: "علم" من ذلك:

(...الشاطبي يرى أن **علم المقاصد** الشرعية جزء من علم أصول الفقه،وليس علما جديدا)[3].

ويتواصل إطلاق المصطلح دون تردد وكأنه متعارف عليه، فيعنون له بـ (منهج "علم المقاصد" وتوزيع أبوابه ومسائله: فيتضح منهج الشاطبي لدراسة هذا العلم أنه قسمه إلى قسمين كبيرين) و (لقد عني الفقهاء والأصوليون بدراسة هذا العلم ... ونستطيع تلخيص الفوائد من دراسة هذا العلم)[4].



---

(1) الخادمي، علم مقاصد الشريعة(مرجع سابق).

(2) عبد اللطيف محمد عامر، مقاصد الشريعة عند الشاطبي، عرض وتحليل، ص:16.

(3) المرجع السابق، ص: 17.

(4) المرجع السابق ،ص: 19.

مفهوم التعليل وعلاقته بالتعبد

M

لم يشأ الله تعالى عندما خلق آدم عليه السلام وزوجه ، أن يكونا الزوجين اللذين يتكاثر منهما الوجود فحسب، بل للعمارة والعبادة معا، ولتحقيق ذلك كان لابد من تدريبهما تدريبا واقعيا على تلك المهام، ببيان حظهما من التكاليف.والتكليف ليس أمرًا ونهيًا فحسب، بل بياناً لعواقب تلك الأوامر والنواهي، وما يترتب عليها.لكن الحوادث تتجدد والأحكام لا تسعها، فكان الاجتهاد، وكان البيان لتلك الأحكام الاجتهادية ببيان عللها، وكان التعليل.

"التعليل " هذه الكلمة البسيطة من حيث المبنى، المتشعِّبة من حيث المعنى، إذ الحديث في المصالح حديث ذو شجون، لما عرفه من أخذٍ وردٍ من الناحية الأصولية خاصة، وعند تداوله بين الأصوليين والمتكلمين والمقاصديين-كما سيتضح في المباحث القادمة-. وقبل الخوض في ذلك لابد من إزالة الإبهام عن اللفظ من الناحيتين -اللغوية والاصطلاحية- بتحديد مفهومه، ومفهوم العلة أيضا.

وتدرجا في البحث ككل اخترت إنهاء هذا الفصل التمهيدي ببيان العلاقة بين اللفظ

-تعليل- وموضوع البحث -تعبد- ليكون هذا العنصر همزة وصل بين الفصلين. ويقع هذا المبحث في مطلبين ، وكل مطلب يتفرع إلى فروع أيضا:

أما المطلب الأول: فقد خصصته لتعريف التعليل، وهو يتفرع إلى فرعين هما:

الفرع الأول: تعريف التعليل لغة.

الفرع الثاني: تعريف التعليل اصطلاحا

أما المطلب الثاني: فقد خصصته للبحث في فكرة التعليل وظهورها وعلاقتها

بالتعبد،وهو يتفرع إلى فرعين أيضا:

الفرع الأول: ظهور فكرة التعليل وتواصلها.

الفرع الثاني: علاقة التعليل بالتعبد.



كما المبحث الأول، أسعى في بداية هذا المبحث أيضاً إلى استجلاء معنى التعليل وتبعا له العلة، لغة واصطلاحا ببيان مختلف التعاريف والأقوال في ذلك.

وقد قسمت ذلك إلى فرعين، أنهي المبحث فالفصل بمطلب ثانٍ أشير فيه إلى ظهور التعليل كفكرة، ثم علاقته بالتعبد.

الفرع الأول: تعريف التعليل و العلة لغة:

أولا- التعليل لغة: مصدر من علَّ يَعُلُ ويَعِل علاً وعلَلاً.

وعَلَّت الإبلُ تَعُل وتَعِل إذا شربت الشربة الثانية(1).

وعَلَّ أي: مرض، والعَلُّ والعَلَلُ: الشربة الثانية أو الشربُ بعد الشربِ تِباعاً(2).

وتَعَلَّلَ بالأمر اَعْتَلَّ أي: تشاغل(3).

وتَعَلَّل به أي: تلَهَى به وتجزَّأ.

والتَّعِلَّة والعُلالة: ما يُتَعَلَّلُ به، ومنه العُلالة -بالضم-: ما تعللت به أي لهوت به(4).

ثانيا- العِلَّة لغة: هي اسم لعارض يتغير به وصف المحلّ بحلوله لا عن اختيار، وقيل هي مستعملة فيما يؤثِّر في أمر سواء كان المؤثِّر صفة أو ذاتاً(5).

---

(1) ابن منظور لسان العرب، ج11/ص: 467.

(2) الفيروز آبادي، القاموس المحيط، دار الجيل بيروت ، ج3/ص:577.

(3) الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، دار صادر بيروت، ج8/ص: 32.

(4) ابن منظور، لسان العرب، ج11/ص: 469-470.

(5) التهانوي محمد علي ، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، تقديم وإشراف د: رفيف العجم، مكتبة =

= لبنان ناشرون، بيروت، ط: الأولى 1996، ج:02/ص: 1206.

والعلة: المرض، وعَلَّ، يَعُلُّ واَعْتَلَّ أي مرض فهو عليل. وهذا علة لهذا أي سبب له[1].

وإنما سمي المرض علة لأن تأثيرها في الحكم كتأثير العلة في ذات المرض[2].ويقال: أنها مأخوذة من العَلَل بعد النَّهل وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة. لأن المجتهد في استخراجها يعاود النظر مرة بعد مرة[3].
وأعله: جعله ذا علة، ومنه إعلالات الفقهاء واعتلالا تهم[4].

الفرع الثاني: تعريف التعليل و العلة اصطلاحاً:

أولا. التعليل اصطلاحا:

التعليل: هو تقرير ثبوت المُؤَثِّر لإثبات الأَثَر[5].

وعلى خلاف غيره من المصطلحات الأصولية، لم يتوفر تعريف محدد دقيق لمصطلح التعليل عند الأصوليين، لتركيزهم على تعريف العلة أكثر، لذلك فقد اجتهد من كان له السبق في البحث في موضوع التعليل، بأن **أوضح معناه من حيث استعمالاته المختلفة من ذلك:**

1. أنه تبيين علة الشيء، وما يستدل فيه بالعلة على المعلول، وبيان العلل وكيفية استخراجها، وهذا قد يكون لأجل القياس، وهو رد فرع إلى أصل

---

(1) المرجع السابق، ج11/ص:471.

(2) الغزالي، المستصفى من علم الأصول،تحقيق د:محمد سليمان الأشقر، مؤسسة الرسالة، ط:01، 1417هـ/1997م،
ج2/ص:361-362.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص:206-207.

(4) الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار الفكر ج2/ص: 426.

(5) الجرجاني،التعريفات، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: الأولى، 2003/1424، ص:49.

لمساواته في علة حكمه. وقد يكون لغير ذلك بأن يبحث المجتهد في الحادثة المستجدة عن معنى يصلح مناطاً لحكم شرعي يحكم به بناءً على ذلك المعنى، وهو المسمى عندهم بالاستصلاح أو المصالح المرسلة. أو بأن يبحث عن علة الحكم المنصوص لا لتعديته، وهو يسمى بالعلة القاصرة أو بيان الحكمة[6].

2. وهو: دراسة العلة ومسالكها، وارتباطها بالأحكام الشرعية، واستخلاص حقيقية أن الأحكام الشرعية معللة بالإجمال[1].

3. وهو: بيان الوصف الذي أنيط به الحكم[2].

وأقرب تلك التعريفات إلى موضوع التعريف في هذا البحث من حيث بيان الشرع لعلل الأحكام ومقاصدها وحكمها في مقابلة التعبد هو التعريف الثاني لأنه ربط بين المادتين الأصولية والمقاصدية.

ثانيا-العلة اصطلاحا: لقد عرَّفها الأصوليون بتعاريف عدة من أهمها:

- أنها المعرفة للحكم، بأن جعلت علما على الحكم إن وجد المعنى وجد الحكم[3].
- أنها هي المؤثرة في الحكم بجعله تعالى لا بالذات[4].

---

(6) محمد مصطفى شلبي، تعليل الأحكام، دار النهضة العربية بيروت لبنان، ط: الثانية، ص: 12.

(1) عادل الشويخ، تعليل أحكام الشريعة الإسلامية، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، مصر ، ط: الأولى، 2000/1420، ص: 21

(2) محمد رواس قلعة جي، الموسوعة الفقهية الميسرة، دار النفائس، ط: الأول، 2000/1421، المجلد الأول/ص: 532.

(3) الشوكاني، إرشاد الفحول، ص: 207.

- أنها الباعث، أي أنها مشتملة على حكمة صالحة أن تكون مقصودة للشارع من شرع الحكم،لا أن تكون أمارة مجردة بدون فائدة[5].
- أنها وصف ذاتي لا يتوقف على فعل فاعل، فهي مؤثر بذاتها، ويعبر عنها تارة بالمؤثر، وتارة بالموجب[6].

فالتعاريف وإن اختلفت لفظياً إلا أنها تتفق في المعنى، أن الموجب للأحكام الشرعية، هو الله تعالى وحده، وأن لا حاكم إلا الله تعالى، فالمؤثر حقيقة هو الله تعالى دون العلل والأسباب[7].

- **وقد اختار أكثر الأصوليين، معنى العلة الآتي لأنه يذكر بعض أوصافها وهو:**

أنها: الأمر الظاهر، المنضبط، الذي يبنى الحكم عليه، وربط به وجودا وعدماً، لأن الشأن في

بنائه عليه وربطه به يحقق حكمة التشريع من الحكم[1].

وبأسلوب آخر هي: الوصف الظاهر المنضبط، المشتمل على المعنى المناسب لشرعية الحكم كالقتل والبيع والسفر[2].

---

[4] الغزالي، المستصفى، ج2/ص: 303.

[5] الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام،تحقيق د/سيد الجميلي،دار الكتاب العربي،ط:الأولى 1404هـ/1984م، ج3/ص: 224.

[6] علي سامي النشار، مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية بيروت، 1984/1404، ص: 115-116

[7] عبد الكريم النملة، الخلاف اللفظي عند الأصوليين مكتبة الرشد الرياض، ط:01، 1996/1417،ج1/ص: 275-276.

[1] عبد الوهاب خلاَّف، علم أصول الفقه، ص: 65.

[2] وهبة الزحيلي، أصول الفقه الإسلامي، ج1/ص: 648.

ويطلق على العلة معان وأسماء كثيرة تختلف باختلاف الاصطلاحات فيقال لها: السبب، والأمارة، والداعي، والمستدعي، والباعث، والأمل، والمناط، والدليل، والمقتضي، والموجب، والمؤثر.

المطلب الثاني

ظهور فكرة التعليل،
وعلاقة التعليل بالتعبد

يأتي هذا المطلب كخاتمة لهذا الفصل من جهة، وكتلميح لأهم مفهوم سيكون محور موضوع الفصل الأول ألا وهو **"التعبد"**، أُبَيِّنُ فيه صلة التعليل بالتعبد-إجمالا-.

وقبل ذلك اخترت –وقد بحثت في معنى التعليل وأهميته- أن أتحدث عن ظهوره كفكرة ، لم يكن ظهورها عادياً، نتيجة الأجواء والأحوال السائدة وقتها، فعرفت أخذ اً ورد اً، قبولاً و رفضاً.

الفرع الأول: ظهور فكرة التعليل وتواصلها:

سأعتمد في هذا العنصر طريقة التعميم في المفاهيم والإجمال، دون تفصيل وتتبع وتوثيق لمختلف الأقوال والآراء والأدلة، لأنني سأقوم بذلك لاحقا وفي محله -إن شاء الله تعالى-.

فالتعليل لم يحتج إلى أجواء وعوامل لتنشئته لأنه وُجدَ بالسليقة كفكرة قرينة للمقاصد الظاهرة في أغلب آي القرآن الكريم ،وتعليلات الرسول ε نصاً حينا وإيماءً آخر، وهكذا تواصل الحال مع الصحابة، فالتابعين، فالعلماء من الأصوليين والفقهاء، القدماء منهم والمعاصرين.

وتوضيح ذلك وبيانه لا يعدو أن يكون مجرد تكرار لما سبق سرده في مطلب سابق عن ظهور المقاصد وتطورها عبر العصور.

لكن الجديد في الموضوع هو اختلاف اتجاهات العلماء والأصوليين في تعليل الأحكام الشرعية، هل الأصل فيها التعليل أم عدمه؟

فقد تفرقوا في ذلك إلى مذاهب واتجاهات- سيأتي تفصيل الكلام فيها كما أشرت- وسأقصر الحديث هنا عن موضوع التعليل كفكرة ظهرت وتطورت ثم عرفت تراجعا نتيجة رفض

البعض لها، لكن ذلك لم يمنع بقاءها وثبوتها، لأنه ثبت أن الخلل والخلاف إنما وجد لما تأثر الفقهاء والأصوليون بعلم الكلام، فكلما كان الرجوع إلى الوراء حيث ينعدم تأثرهم بعلم الكلام،

كلما كان التعليل مسألة مُسَلَّمَة -على حد رأي الإمام الشاطبي[1] - حيث ينظر إلى الشريعة الإسلامية على أنها كلها معللة، مربوطة بمقاصدها، وأن الأصل العام الذي تقوم عليه هو مراعاة مصالح العباد في العاجل والآجل معا -ً- باستثناء نفاة التعليل والقياس واستعمال الرأي والاجتهاد كالظاهرية[2] ومن معهم-.

ومعنى تعليل نصوص الأحكام، الشرعية هو ابتناؤها على غايات ومعان وحِكَم ومقاصد ومصالح، أي تعليلها تعليلا مقاصديا مصلحيا. والنصوص التي توثق لهذا الإجماع كثيرة،منها القديم ومنها الحديث،النقلي والعقلي.

كما أن وسائل وأساليب التعليل كثيرة بدءاً بالقرآن الكريم، فالسُّنة بأنواعها: القولية والفعلية والتقريرية،فباقي الصيغ والإيحاءات والإيماءات التي تستشف من مختلف الأحكام[3].

---

(1) الموافقات، ج2/ ص: 06 .

(2) نسبة إلى دواد الظاهري،معروفون بالتمسك بظاهر النصوص مع إغفال المقاصد الكلية،وبالجمود والتشدد مع إخلاصهم وتعبدهم، ينفون القياس،وأبرز المنتمين إليها:ابن حزم (الآتية ترجمته) أُنظر الفرق بين الفرق للبغدادي الاسفرائيني ص:28،ومقاصد الشريعة الإسلامية لابن عاشور،ص:47 والسياسة الشرعية للقرضاوي ص: 228.

(3) وتلك الوسائل متعددة بالتصريح تارة بلفظ الحكمة والغاية وما تصرف منها، وتارة بالإخبار أن فعل كذا كان لكذا، وحينا يذكر لام التعليل أو بِكَي، وأخري بذكر المفعول لأجله، والإتيان بأن الفعل المستقبل وبذكر ما هو من صرائح التعليل كمن أجل أو لعل ... وغيرها كثير، ينظر في ذلك:تعليل الأحكام لشلبي ص:14-93؛وتعليل الأحكام للشويخ ص:63-114؛والمقاصد عند ابن تيمية للبدوي ص:151-158؛ومقاصد الشريعة لليوبي ص:41-44.

ولم يكتفِ مؤصلو التعليل بذلك، بل سخَّروا أذهانهم وأقلامهم معا للرد على منكري التعليل ونفاته بالحجة والبرهان، موضحين أهمية تعليل نصوص الشريعة في تحقيق ما تميزت به الشريعة الإسلامية من خصائص كالصلاحية لكل زمان ومكان بمسايرة الأحداث والنوازل، وكخلودها واستمرارها واستيعابها لكل جديد، وكشموليتها وعمومها ومرونتها.

فهي في مجملها (مشحونة بالحِكَم المقصودة والغايات الحميدة التي شرعت لأجلها، لولاها لكان الناس كالبهائم بل أسوأ حالا)[4].

وبالتعليل يبرز دور العقل المسلم الذي صنعه الإسلام، (فهو عقل غائي تعليلي مقاصدي يدرك أنه ما من شيء في هذا الكون فضلا عن أحكام الحياة وتنظيماتها إلا له حكمة وعلة وسبب، فلا مكان للمصادفة في هذا الوجود، ولا مجال لانتفاء الأسباب)[1].

والعقل المسلم جزء لا يتجزأ عن العقل الإنساني الذي له السبق في إدراك الفضائل والأولوية في تمييز الحسن عن القبيح مع تباين في إدراك أحدهما من الآخر، الشيء الذي أفضى إلى التردد يبن تمييز علل وحِكم الأحكام وعدم تمييزها، بين تناول الأحكام بحِكَمِها أو بالرضوخ لها لمجرد الأمر والنهي، لأن الله تعالى جعل للعقول في إدراك حِكَم التشريع حدًا تنتهي إليه لا تتعداه لأنها (لو كانت كذلك لاستوت مع الباري تعالى في إدراك جميع ما كان وما يكون وما لا يكون، إذ لو كان كيف كان يكون؟ فمعلومات الله تعالى لا تتناهى، ومعلومات العبد متناهية والمتناهي لا يساوي ما لا يتناهى)[2].

---

[4] ابن القيم، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل،المكتبة العصرية،بيروت،اعتناء ومراجعة/درويش الجويدي،1424هـ/2003م،ص:320.

[1] يوسف حامد العالم ، المقاصد العامة للشريعة الإسلامية، ص: 02.

[2] الشاطبي، الاعتصام ،ج: 2/ص: 486.

من هنا يتضح السبب في عدم ثبات القول بالتعليل كفكرة، وتذبذبها بين القبول والرفض، الرفض عند التأثر بعلم الكلام وبالقول بالتحسين والتقبيح العقليين للأشياء[3]، هذه المسألة التي يتبناها مثبتو التعليل بقولهم بأن الشرع في مظانه يتصرف ببيان العلة والمقصد. وقد اختلفت الفرق في هذه المسألة[4].

---

[3] معاني الحسن والقبح متعددة منها :

-الحسن ملاءمته للطبع وموافقته للغرض، كقولنا: (إنقاذ الغريق حسن، واتهام البريء قبيح).

-والحسن ما يتمثل فيه صفة الكمال، والقبح صفة الجهل، كالعلم والجهل.

-وقد يراد بالحسن أن المكلف يمدح عليه في العاجل ويثاب في الآجل، والقبح ما يعاقب المكلف على فعله.

أُنظر: شرح الكوكب المنير لابن النجار، تحقيق طه جابر، دار الفكر 1400هـ، ج:01/ص: 300.

[4] فالمعتزلة: ذهبوا إلى أن للأشياء حسنا وقبحاً عقليين، وأن الأحكام الشرعية جاءت على وفقها وتبعًا لها، فالعقل عندهم علم من شأنه أن يدرك حُسنًا وقبحًا في الأفعال، وهي عندهم حسنة وقبيحة لذواتها. أُنظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي ج: 01/ص: 120.

وذهب الماتريدية: قريبا من المعتزلة، فأثبتوا حسنًا وقبحًا عقليين في الأشياء لكن لم يُحكِّموا العقل من الواجهة الشرعية قبل مجيء الشرع. أُنظر: أصول الفقه لمحمد أبي زهرة دار الفكر العربي القاهرة. ص: 64-65. =

= وذهب الأشاعرة: إلى أن الأشياء تتصف اتصافا ذاتيا بالحسن والقبح، وإنما هما غرضان يعتوران الأشياء حسب موافقتها أو مخالفتها للأغراض في تعارف الناس أو حسب حكم الله فيها في إصلاح الشرع. أُنظر المرجع السابق .

وأعنى بالتأثر بعلم الكلام: أن علماء الأصول الذين كان معظمهم متكلمين نَحُوا بأصول الفقه منحى تنظيرياً، فلسفيا، بعيداً في معظم مباحثه عن المنهج التشريعي الواقعي، بأن نقلوا الكثير من المباحث الكلامية البحتة إلى كتب علم الأصول، كمسألة تعليل أفعال الله تعالى هل هو واجب أم لا؟ وأحكام الله تعالى هل هي معللة أم لا؟ أم أنها متعبَّد بها فحسب؟

و صالوا وجالوا في تلك المسائل بالاتفاق نادراً والاختلاف غالباً، اختلافاً مذموماً على حد أكثر العلماء كالشيخ ابن تيمية الذي يقول: (وقد تدبرت كتب الاختلاف التي يذكر فيها مقالات الناس ... كسائر ما صنفه أهل الكلام على اختلاف طبقاتهم فرأيت عامة الاختلاف الذي فيها من الاختلاف المذموم، وأما الحق الذي بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه، وكان عليه سلف الأمة، فلا يوجد فيها في جميع مسائل الاختلاف، بل يذكر أحدهم في المسألة عدة أقوال، والقول الذي جاء به الكتاب و السنة لا يذكرونه... ولهذا كان سلف الأمة يذمون هذا الكلام)[1].

ويواصل قائلاً على لسان الرازي هذه المرة: (لقد تأملت الفرق الكلامية والمناهج الفلسفية ، فما رأيتها تشفى عليلا، ولا تروي غليلا، ورأيت أقرب الطرق، طريقة القرآن ... ومن جرَّب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي)[2].

من هنا يتضح السبب في تأرجح كفة التعليل كفكرة بين الصعود حينا والنزول آخر، وهو ظهور علم الكلام والذي هو (علم يتضمن الحجاج

-فالخلاف احتدم بين المعتزلة والأشاعرة خاصة، لأن الماتريدية يقفون موقفًا وسطًا لأنهم أثبتوا كون الحسن والقبح ذاتيين عقليين، ولكنهم لم يرتبوا على هذا ما رتبه المعتزلة. كما أنهم لم يعتبروا كون التكاليف تثبت بمجرد العقل بل لابد من السمع.

[1] منهاج السنة النبوية، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ج 3/ص: 68.

[2] المربع السابق ص: 69.

علـى العقائـد الإيمانيـة بالأدلـة العقليـة والـرد علـى المبتدعـة المنحـرفين فـي الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة)[3].

فهـو مـع مـا فيـه مـن إيجـاب لاعتمـاد الـرد علـى المبتدعـة ودحضـهم بالحقائق والبيِّنات ، إلا أن

كثرة انشغال رواده بالجدل العقيم والسفسطة[1] التـي لا جدوى منهـا، أثَّـرَ سلباً على ثبات فكرة

التعليـل وتطورهـا فلـم تعطِ ثمارهـا المرجـوة، وحـادت عـن مجـال العلـوم الشرعية لأن "كل مسألة ينبني عليها عمل فـالخوض فيهـا خـوض فيمـا لـم يـدل عليـه استحسـانه دليـل شـرعي"[2]، وأوشـكت أن تحكـم علـى مقاصـد الشريعة الإسلامية بالزوال.

علـى أن ذلك لا يعنـي الفصـل بين الفريقين-فريق علماء الكـلام وفريـق الأصـوليين- وإنما يمكن الجمع بين الاثنين إذا عرفنا مطمح كليهما (فمطمح نظـر علمـاء الكـلام هـو البحـث فـي أصـل الخلـق مـن حيـث إثبـات صـفات الكمال لله تعـالى ونفـي صـفات النقص عنـه، ومطمـح نظـر الأصـوليين هـو

[3] ابــن خلــدون، المقدمــة ،دار الكتــاب اللبنــاني بيــروت ومكتبــة المدرســة بيروت،ط:1982،ص:821.

[1] من اللفظ اليوناني سفزما، ومعناه الأصلي: التمييز بالمهارة، والحذق،ثم أخذ بعد ذلك يدل على القول المموه أو القياس أو الخداع للتلبيس على الناس والتغرير بهم، ومنها السفسطائية. أُنظر: معجم المصطلحات العلمية والفنية ليوسف خياط، ص:318.

[2] الشاطبي، الموافقات ،46/1.

البحث فيما سنَّه من النظام والتشريع في الكون من حيث الخضوع لنظامه والأخذ بتشريعه)[3] .

فالاختلاف في التعليل مرده تحديد معناه فعلماء الكلام -كما ذُكر أعلاه- مرد التعليل عندهم راجع إلى ذات الله تعالى وصفاته في معرض ردهم على أهل المنطق والفلسفة القائلين بالتعليل الذي يعني إيجاب الشيء لذاته عقلا أو لغرض عائد إلى فاعله.

أما الفقهاء فيقصدون بالتعليل الحكمة والفائدة والهدف والغرض والعلامة.. التي رتبها الشارع على الحُكم.

ثم إن المتكلمين لم ينكروا تلك الفوائد والحِكَم، وإنما تحرَّجوا من تسميتها عللا لأن العلل في مباحث علم الكلام تختلف، فهي منصبة على أفعال الله تعالى، كل ذلك الاختلاف أدى إلى الخلط بين المفاهيم و بالتالي عدم الاتفاق على مفهوم موحد للتعليل.

وفكرة التعليل عند تناولها من جانبها المقاصدي ببيان العلة والمعنى والحِكمَة و الغاية والهدف والمقصد الذي سيتحقق من تشريع الحُكم تُظهر أهمية التعليل، وكيف أنه وُجِد بوجود التشريع بل لم تعد مجرد فكرة أثيرت، وإنما موضوعاً أساسياً من مواضيع علم مقاصد الشريعة الإسلامية .

وأن المراد بالعلة -باعتبارها موضوع التعليل- في الأصول، (هو العلة الجعلية التي تبدو لنا كذلك إذ جعلها الله تعالى مَوجبَة لحكم معين، بمعنى انه أناط وجوب ذلك الحكم بوجودها)[1].

---

[3] البوطي، ضوابط المصلحة في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة،مكتبة رحاب،الدار المتحدة،ص:91 .

و الفكرة صارت حقيقة و موضوعاً ، تُنضَّد التآليف فيه نضداً ،و تبتكر فيه الأفكار ،كل ذلك ليزيده شرعية و ثبوتاً فبقاءً.

الفرع الثاني: علاقة التعليل بالتعبد:

اخترت إنـهاء هذا الفصل بهذا العنوان تحديدا ليكون بمثابة همزة وصـل بينـه وبـين صُـلب موضـوع البحـث "الوصـف التعبـدي"، وأيضـا كوسيلة ربط وتسلسل بين عناوين البحث ككل، ولبيان أهمية البدء بالحديث عـن التعليـل أولاً وسـببه، إلـى جانـب نِسـبة موضـوع البحـث "الوصـف التعبدي " إلى المادة الأصل" "المقاصد".

فما علاقة التعليل بالتعبد؟ هل هي علاقة تضاد وتـناقض انطلاقـاً من التعريفـات-تعريـف التعليـل الـذي تـمَّ بيانـه، وتعريـف التعبـد الآتـي- والـذي ملخصه أنه: ما لا يعقل معناه ولـم تـدرك حكمتـه مـن الأحكـام الشـرعية؟ أم أنها علاقة توافق وتكامل بحيث يمكن الجمع بينهما دون حدوث اختلال فـي المفاهيم؟:

إن القول بأن العلاقة هي التضاد والتناقض هو الأظهر لأول مرة، إذ أن أحـدهما _ التعليـل _ يعنـي المعقوليـة بينمـا الآخـر _ التعبـد _ يعنـي عدمها.

لكـن، هذا يتحقق في حال التسليم للمصطلحيْن كلفظين محدديْن بتلك الصـيغ التعريفيـة المتفـق عليهـا. أمـا فـي حـال النظـر إلـى مـا ينـتج عـن المسألتين كموضوعين مقاصديين فلا تناقض بينهما بل هناك تكامل وتَتْمِمَة وتوضيح ذلـك أَجمَلـه الإمـام الشـاطبي فـي قاعدتـه "كل علم شرعي فطلب الشارع له إنما يكون حيث هو وسيلة إلـى التعبد بـه لله تعـالى، لا من جهـة أخرى"[2].

فالشرع بأحكامه المختلفة المعللة وغير المعللة إنما جاء للتعبد رجوعـاً إلى المعنى اللغوي للتعبد: الإذعان والخضوع والانقياد....

---

(1) المرجع السابق، ص: 90.

(2) الشاطبي، الموافقات ، ج1/ ص: 60 .

ففي تطبيق تلك الأحكام ـ علمنا حكمتها أم لم نعلم ـ يتحقق الخضوع والانقياد أولاً وهذا هو المعنى العام للوصف التعبدي - الذي سيأتي بيانه في مباحث قادمة - ، فمجرد تطبيق الحكم المعلل كما أمرنا به تطبيقا للأمر بفعله أو للنهي بتركه طوعاً أو كرهاً، هو مطلق التعبد.

كما أن استجلاء حِكَم تلك الأحكام الشرعية ومعرفتها لِتزيدنا إقبالاً على الفعل أو إدباراً عن الترك، هو محض البحث في التعليل. بل إن معرفة العلل والحِكَم هي نوع من رفع الحرج الذي

قد يقوم بالمكلَّف في حال مطالبته بالامتثال للحكم دون إدراك لحكمته أو معرفة لمعناه والشارع الحكيم "لم يقصد إلى التكليف بالشاق الإعنات فيه"[1].

ومن جهة أخرى إن مجرد الانقياد بتحقيق التعبد هو هدف ،لأن التعبد لله تعالى هو مقصد شرعي وضعه الله تعالى كمقصد عام من خلق الخلق في قوله تعالى: **(ومَا خَلَقْتُ الجِنَّ والاِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون)** [2] ، فصار التعبد مقَصَّداً أي معللا.

إلى جانب قصد مجرد الابتلاء من االتعبدات المحضة كما قال تعالى: **(أَفَحَسِبْتُم أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثاً)** [3]، وأيضاً: **(الَّذِي خَلَقَ المَوْتَ والحَياةَ لِيَبْلُوكُمْ أَيُّكُمُ أَحْسَنُ عَمَلا)**[4] ، فمن العبث أن يعمل

---

(1) المرجع السابق ، ج2/ص:121.

(2) الذاريات/56

(3)

(4)

الله تعالى عملا لمجرد العبث لأن (الله تبارك وتعالى منزه عن العبث، وهو أن يعمل عملا لا لحكمة، فهذا من جنس اللعب)[5].

فالعلاقة بينهما-التعليل والتعبد- وثيقة، مترابطة أشد الارتباط (لأن التعليل عموما لا يتنافى مع التعبد.. والتعبد في الأحكام هو نفسه ضرب من التعليل المصلحي الذي لا يخلو عنه حكم من الأحكام)[6]، كما أنه (يجوز اجتماعهما وعدم تنافيهما)[7].

ولأن أحكاماً شرعية كثيرة كانت تُصنَّف ضمن التعبديات التي لا يصح تجاوزها أو محاولة البحث في عللها، أصبحت قابلة للتعليل نتيجة تغير الظروف والأعراف واجتهاد المجتهدين من العلماء ، (لأن من حكمة الإسلام ومزاياه الخالدة حثه على التفقه في الدين وبيانه لكثير من الأحكام وسكوته عن أشياء رحمة بالعباد ليتسع مجال الاجتهاد فيما وقع السكوت عنه ويلتمس حِكَمه من طريق التفهم والاستنتاج مما وقع التصريح به ، وهذا ما قام بأعبائه فقهاء الدين أيمة الهدى جزاهم الله خيرا)[1].

تلك الاجتهادات التي أثمرت عن حِكَم ومقاصد جليلة قد تعطلت مصالح كثيرة بسبب جهلها سابقاً وعدم الاستفادة منها في ذلك العهد؛كما أن

---

(5) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج17/ص:174.

(6) الريسوني، نظرية المقاصد، ص:221.

(7) الشاطبي، الموافقات،ج2/ص:314.

(1) محمد العزيز جعيط، الإسلام دين ودولة وقومية،المجلة الزيتونية، المجلد التاسع ، الجزء الأول ،ص:13.

القدرة على الاجتهاد ووسائله تختلف من بيئة لأخرى ومن زمن لآخر، فما كان من الممنوعات التي لا يجوز قربها بالبحث والتنقيب في إمكانية إثمارها عن علة أو حكمة ،صار مباحاً بل مطلوباً على وجه الإلحاح أحيانا.

هذا تصور مجمل للعلاقة بين المصطلحين، أما التفصيل والاستدلال والبرهنة فهو مادة المباحث القادمة من الفصلين الآتيين.



الفصـــــل الأول

الوصف التعبدي بين الأصل والاستثناء،وضوابط التعبد

M

إن الحكم التعبدي نقيض الحكم المعلل. والتعبد يرد منسوباً إلى الحكم، فيقال: حكم تعبدي، وكذلك الحال مع الوصف، يرد التعبد منسوباً إليه، فيقال: وصف تعبدي.

والمراد به ـ كما هو آتٍ ـ :ما لا يعقل معناه من الأحكام الشرعية على الخصوص بمعنى عدم إدراك الحكمة والمصلحة والمعنى منها ، لأن الكلام عن الحكم الشرعي التعبدي يرد من حيث يرد التعبد وصفاً له. مع الوقوف على الحكمة والمصلحة والمعنى الإجمالي له على العموم.

من هنا يتضح المعنيان: الخاص والعام للوصف التعبدي، وقبله لابد من إدراك: معنى العبادة والعبودية والتعبد.

وانطلاقا من الآراء والمذاهب المختلفة في التأصيل إلى أحدهما: التعبد أم التعليل، فإن أحدهما حتما الأصل والآخر استثناء.

ولآن موضوع البحث عن التعبد لا التعليل، ارتأيت دراسة المسألة من جانب التعبد تحديداً. ببيان موقعه في الأحكام هل هو الأصل أم هو الاستثناء؟

متتبعة في ذلك تصرف الشرع في وضعه للأحكام وإلزام المكلفين بها هل سلك طريق إظهار عللها وحكمها أم أنه أخفاها؟ وأي الجانبين كان الغالب؟

مع بيان مقصود الشارع الأول من التصرفين أو الحكمين، وأيهما الأفضل: التعبد أم التعليل؟

وبغض النظر عن التأصيل للوصف التعبدي من عدمه، ما هي القواعد والضوابط والشروط التي تتوفر في الحُكم حتى يصح أن يوصف بأنه حُكم تعبدي؟

هذا ما سأحاول البحث فيه، في هذا الفصل الدراسي الأول. وقد قسمته إلى ثلاثة مباحث،قسمتها بدورها إلى مطالب أدرس فيها كل نقطة من تلك النقاط على حدة، وفي شكل فروع.

والمباحث إجمالا هي:

الأول: تحت عنوان: الوصف التعبدي (مفهومه، معانيه، ظهور استعماله، أسباب ظهور

إشكالية التعبد، أهميته، مرادفاته).

أتناول فيه تعريف الوصف التعبدي كلفظ مركب، من الجانبين: اللغوي

والاصطلاحي ثم أبين المعنيين العام والخاص للتعبد، ثم أبحث في ظهور استعماله

وأسباب ذلك، مع ذكر أشهر مرادفاته.

الثاني: تحت عنوان: الوصف التعبدي بين الأصل والاستثناء:بيان وترجيح.

أتناول فيه كيفية تصرف الشرع في وضعه للأحكام ،وأحاول الترجيح بين أي

التصرفين(الحكمين) هو الأصل،وأيهما مقصود الشارع الأول،وحكمهما من حيث

الأفضلية والثواب.

الثالث: تحت عنوان ضوابط الوصف التعبدي: حرصت فيه على بسط مجموعة من المعالم

والقواعد المتكررة على ألسنة الخائضين في الموضوع ؛ وإنما أسميتها ضوابط لأنها لا

تخرج عن معاني الضابط بمعنييه: الضابط عموما بمعنى القاعدة، والضابط

خصوصا

بمعناه اللغوي:الحد والشرط.

المبحث الأول

الوصف التعبدي، مفهومه ومعنياه، ظهور استعماله، أهميته، ومرادفاته

M

أسعى في هذا المبحث إلى تحديد عنوان البحث أولاً،وتِباعاً أُسلط الضوء على أهم خصائص موضوع البحث "**التعبد**" كبدء استعمال اللفظ و ظهوره عند العلماء من فقهاء وأصوليين، وأسباب لجوء العلماء إلى نعت الحكم بالتعبد غالبا دون البحث في تعليله،وأنهي بأشهر مرادفاته المستعملة في مدونات العلماء وعلى ألسنتهم.

وقد قسمته إلى ثلاث مطالب وكل مطلب إلى فروع تفصيلية. والمطالب إجمالاً هي:

أما المطلب الأول: فعن تعريف الوصف التعبدي، لغة واصطلاحاً. ويتكون من فرعين:

الفرع الأول: تعريف الوصف لغة واصطلاحا.

الفرع الثاني: تعريف التعبد، والعبادة، والعبودية، والتعبدي، لغة واصطلاحا.

أما المطلب الثاني: فعن المعنى العام و المعنى الخاص للوصف التعبدي،وهومن فرعين:

الفرع الأول: المعنى العام للوصف التعبدي.

الفرع الثاني: المعنى الخاص للوصف التعبدي.

أما المطلب الثالث: فعن ظهور استعمال لفظ التعبد ومرادفاته.

الفرع الأول: ظهور استعمال التعبد وأسباب ذلك.

الفرع الثاني: مرادفات التعبد وما يقوم مقامه من المصطلحات.

الفرع الثالث: أهمية التعبد في الأحكام، وفائدته.



المطلب الأول

تعريف الوصف التعبدي

تتكون العبارة(الوصف التعبدي) من منسوب إليه (الوصف) ، ومنسوب (التعبدي)،ولغرض فهم الموضوع وتصوره حتى يتيَسَّر فيما بعد استيعاب محتويات البحث، وجب تحديد مفاهيم العبارة، بتعريف "الوصف" أولا: لغة واصطلاحا؛ ثم تعريف "التعبدي" وما يتعلق به من المشتقات : التعبد أولا، ثم العبادة، ثم العبودية، كل ذلك لغة واصطلاحا أيضا، لأصل في الأخير إلى مفهوم التعبدي.

بعدها يأتي الحديث عن معاني التعبد العامة والخاصة،ثم ظهور استعمال المصطلح "تعبد"، وأسباب اللجوء إليه بتحكيمه غالبا لأول عجز عن التعليل، مع محاولة استنباط النتائج السلبية التي ترتبت على ذلك، ثم تتبع مختلف المفردات والعبارات التي تقوم مقام اللفظ(تعبد) بدون تأثر المعنى.

الفرع الأول: تعريف الوصف:

أولاً- لغـة: وصف الشيء له وعليه وَصْفاً و صِفَة: حلاَّه.

وقيل الوَصْف: المصدر، والصِّفَة الحِلْيَة.

وتَوَاصَفوا الشيءَ من" الوصف"؛ واستَوْصَفَه الشيءَ: سأله أن يصفه له.

واتَّصَف الشيءُ: أمكن وصفُه[1].

ووَصَفَ من باب وَعَدَ. والوصيف الخادم غلاماً كان أو جارية. والجمع وصائف.

واستوصَفَ الطبيبَ لدائِه: سأله أن يصِفَ له ما يتعالج به[2].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب، ج9/ص: 356.

(2) الرازي،مختار الصِّحاح، ج1/ص:302.

والوَصْف: عبارة عما دلَّ على الذات باعتبار معنى هو المقصود من جوهر حروفه، أي يدل على الذات بصنفه، كأحمر، فإنه بجوهر حروفه يدل على معنى مقصود، وهو الحمرة، فالوصف والصفة مصدران كالوعد والعدة، والمتكلمون فرقوا بينهما، فقالوا: الوصف يقوم بالواصف، والصفة يقوم بالموصوف.وقيل: الوصف هو القائم بالفاعل[1].

وحدُّ الوصف: هو القول الداعي على الصفة، فعلى هذا كل وصف صفة وليس كل صفة وصفاً[2].

ويأتي بمعنى التخصيص، لأنه كلما زاد الوصف، زاد الموصوفون اختصاصاً، وكلما كثر الوصف قل الموصوف[3].

ثانيا- اصطلاحا: يطلق على معانٍ[4]:

1. علة القياس: فإن الأصوليين يطلقون الوصف على العلة كثيراً. ومنه الوصف المناسب.

2. وقد يسمى المعنى الجامع الوصف مطلقاً في عرف الأصوليين سواء كان وصفاً أو حكماً أو اسماً.

ويأتي في اصطلاح الفقهاء مقابلاً للأصل، فهو:

3. ما يكون تابعاً لشيء غير منفصل عنه إذا حصل فيه يزيده حُسْناً، وإن كان في نفسه جوهراً كذراع من ثوب، وبناء من دار، فإن ثوباً هو عشرة أذرع ويساوي عشرة دارهم إذا انتقص منه ذراع لا يساوي تسعة دراهم، بخلاف المكيلات والعدديات، فإن بعضها منها يسمى قدراً وأصلاً.

4. الأمر الذي إذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسناً أو قبحاً.

الفرع الثاني: تعريف التعبدي :

---

[1] الجرحاني، التعريفات، ص204.

[2] ابن فورك الاصبهاني، الحدود في الأصول،قراءة وتعليق محمد السليماني دار الغرب الإسلامي،ط:1999/1. ص96.

[3] الشوكاني، إرشاد الفحول، ص153.

[4] التهانوي، كشاف اصطلاحاً الفنون والعلوم، ج2/ص1786.

ولتعريف التعبدي، لابد من تعريف التعبد، لأن المصطلح هو نفسه بإضافة ياء النسبة، فهو منسوب إلى الوصف.

وقبل تعريف التعبد، ارتأيت التعريف بالعبادة والعبودية أولاً، لأنه من العبادة جاء التعبد: ولأن المصطلحات كلها تدور في فلك واحد.

أولاً: تعريف العبادة:

ا☎. لغـــة: الطاعة[1]، والنُّسُك، والنَّسْك[2] .

على أن هناك من يفرق بين المعنين (العبادة والطاعة)، فقد تكون طاعة لا عبادة مستدلين بقوله تعالى: **(مَن يُطِعْ الرَّسُولَ فَقَد أَطَاعَ اللهَ)** [3] ولا يقال لمن أطاع الرسول ε أنه عبد الرسول، لأن العبادة طاعة مخصوصة[4].

وأصل العبادة: التذليل، من قولهم: طريق مُعَبَّد أي بكثرة الوطء عليه، ومنه أُخِذ(العبد) لذُلِّه لمولاه.

والعبادة:الطاعة مع الخضوع[5] ، ومن معاني الخضوع والتذلل: الاستكانة [6].

وعبَّده (بالتثقيل): اتخذه عبداً. وهو بَيِّن العبودية والعَبْديَّة. وناقة عَبَدَة، قوية[7].

ب). اصطلاحاً: هي فعل المكلف على خلاف هوى نفسه تعظيماً لربه[8].

وعرفها الشيخ ابن تيمية بقوله: هي اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأعمال الباطنة والظاهرة. فالصلاة والزكاة والصيام والحج، وصدق الحديث وأداء الأمانة وبر الوالدين... ...كل ذلك وأمثاله من العبادة[9].

فالعبادة عنده تشمل كل شيء جاء به الشرع سواء ما أمر به الشرع أو ما نهى عنه، قولاً

---

[1] الرازي، مختار الصحاح، ص67.

[2] ابن منظور، لسان العرب، ج10/ص498.

[3] النساء/80.

[4] ابن فورك، كتاب الحدود في الأصول، ص123-124.

[5] ابن منظور، لسان العرب، ج3/ص273.

[6] المرجع السابق، ج13/ص371.

[7] الفيومي، المصباح المنير، ص389.

[8] الجرجاني، التعريفات، ص120.

[9] العبودية، تعليق وتخريج: أبو عبد الله محمد بن سعيد بن رسلان، دار القمة ودار الإيمان الإسكندرية، ص:08.

أو فعلاً باللسان أو بالقلب أو الجوارح[1].

والعبادة هي السبب الذي من أجله خلق الإنسان قال تعالى: **(وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالاِنْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُون)**[2] ، أي ليقروا بالعبودية طوعا أو كرها، وهو إظهار التذلل بالخلقة الدالة على وحدانية الله تعالى واستحقاق العبادة دون غيره. فالخلق كهم عابدون بهذا الاعتبار[3].

وبالعبادة أرسل جميع الرسل كما قال نوح υ لقومه: **(واَعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُم مِنْ آلهٍ غَيْرِه)**[4].

وهي أيضا: التعظيم، ولا تليق إلا بمن يصدر عنه نهاية الإنعام، ونهاية الإنعام لا تتصور إلا من الله تعالى[5].

والعبادة المأمور بها تتضمن معنى الذل ومعنى الحب: فهي تتضمن غاية الذل لله تعالى بغاية المحبة له[6].

ولفظ العبد يراد به أمران:

- المعبَّد الذي عبَّده الله فذلَّله ودبَّره وصرَّفه وبهذا الاعتبار فالمخلوقون كلهم عباد الله.

-والمعبَّد بمعنى العابد، الذي عبد الله باختياره فأطاع أمره وأمر رسوله، وهذه هي العبودية الخاصة التي من حققها أثابه الله[7].

---

[1] عبد العزيز بن عبد الله الراجحي،شرح العبودية لابن تيمية، دار الفضيلة، دار ابن حزم، ط: 01، 1420هـ/2000م، ص: 23.

[2] الذريات/56.

[3] الجاوي(محمد بن عمر نووي)، مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد، ضبط: الضناوي، منشورات محمد علي بيضون،دار الكتب العلمية، بيروت،ط:الأولى،1417هـ/1997م، ج2/ص:455.

[4] الأعراف/59.

[5] التهانوي، الكشاف، ج2/ ص:116 .

[6] ابن تيمية، العبودية، ص: 10.

[7] عبد العزيز الراجحي،شرح العبودية، ص: 22-23.

ثانياً: تعريف العبودية:

ا). لغـــة: من مادة " **عَبَدَ**"، فهي كالعبادة أي: الطاعة .

وأصلها الخضوع والذُّل والتذلُّل[1].

ونقول: العبودية، والمعبودة: عبد بَيِّن العبودة والعبودية[2].

ب). اصطلاحاً: من خلاله التعريف اللغوي، ثبت أن العبادة والعبودية أصلهما واحد وإن كان هناك فرق هو:

أن العبادة أبلغ من العبودية لأنها غاية التذلل لا يستحقها إلا من له غاية الإفضال وهو الله تعالى[3].

كما أن العبودية هي: أن يعبد العبد ربه لينال شرف الانتساب بأن يسميه الله باسم العبد.

وعبودية الخلق للخالق نوعان:

-عبودية عامة: يكون فيها المخلوقون كلهم عباداً لله الأبرار منهم والفجار المؤمنون والكفار، أهل الجنة وأهل النار،إذ هو ربهم كلهم ومليكهم فهم عبيد الله بدون اختيارهم ليس لهم خروج عن عبودية الله .

-عبودية خاصة: يكون فيها المخلوقون مختارين مطيعين وهم أهل الإيمان، وهذه يمدح الإنسان ويثنى عليه بها لأنها تكون عن اختيار وطوع[4].

وجاء في كتاب التعريفات:(العبودية أربعة: الوفاء بالعهود والرضاء بالموعود، والحفظ للحدود والصبر على المفقود)[5].

---

(1) ابن منظور، لسان العرب:ج271/3.

(2) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، اعتناء وتصحيح هشام سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت ، ط: الأولى،1416هـ/1995م، ج17/ص:56.

(3) الفيروز آبادي،بصائر ذوي التمييز في لطائف الكتاب العزيز، تحقيق الأستاذ:محمد علي النجار،المكتبة العالمية بيروت، ج4/ص: 09.

(4) عبد العزيز بن عبد الله الراجحي،شرح العبودية، ص: 23.

(5) الجرجاني، التعريفات ،ص:120.

كما أن عبادة الله تعالى إجلالا وهيبة وحياءً منه ومحبةً له – وهذه مرتبة عالية - تسمى عبودة[1].

والعبودية: ترك الدعوى فاحتمال البلوى وحب المولى.

وهي أيضاً: ترك ثلاثة منع النفس عن هواها، وزجرها عن مناها والطاعة في أمر مولاها[2].

ثالثاً: تعريف التعبد:

ا). لغـة: مصدر من تعبَّد فلان فلاناً إذا صيَّره عبداً أو كالعبد في إذلاله وإخضاعه ،

فالتعبد هو: التذلُّل . وتعبَّدته: دعوته إلى الطاعة[3].

وحين امتن فرعون على موسى عليه السلام بتربيته له، قال له موسى: **(وَتِلْكَ نِعْمَة تَمُنُّهَا عَلَيَّ أَنْ عَبَّدْتَ بَنِي إِسْرَائِيلَ)**[4]، أي ذلّلتهم و اتخذتهم عبيدا[5].

ويقال: تَعَبَّده أي اتخذه عبداً[6].

ويأتي بمعنى التَحَنُّث واعتزال الأصنام[7]. وبمعنى التَّنَسُك، تعبَّد الرجل: تَنَسَّك[8].

والنُسُك العبادة والناسك العابد[9]. فمعنى (ليعبدون) من آية الذاريات : ليذلوا ويخضعوا ويعبدوا[10].

ويأتي أيضا بمعنى: التَّرَهُّب[11] والتَّزَهُّد[12].

---

(1) التهانوي، الكشاف، ج2/ص1161.

(2) المرجع السابق.

(3) الفيومي المصباح المنير، ص389.

(4) الشعراء/22.

(5) ابن جزي، تفسير ابن جزي، دار الكتاب العربي،بيروت، ط:سنة 1403هـ/1983م، ص490.

(6) الرازي، مختار الصحاح ،ص267.

(7) ابن منظور، لسان العرب، ج2/ص138.

(8) الفيومي، المصباح المنير، ص389.

(9) ابن منظور، المرجع السابق، ج10/ ص498.

(10) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج17/ص56.

(11) ابن منظور، المرجع السابق، ج1/ص437.

(12) المرجع السابق، ج3/ص197.

وإنما قيل: شعائر لكل علم مما تُعُبِّد به، لأن قولهم: شعرت به علمته، فلهذا سميت الأعلام التي هي متعبدات الله تعالى شعائر[1] .

والتعبد هو الاستعباد: وهو أن يتخذ الشخص عبداً، وكذا الاعتباد .والتعبد: التذليل، يقال طريق معبد، أي مذلل[2].

ب). اصطلاحاً: على خلاف المصطلحات الأخرى، كمصطلح العبادة مثلاً، لم يحدد مصطلح: "**التعبد**" بتعريف اصطلاحي مخصص، دقيق، جامع مانع، من المتخصصين، وإنما عَبَّر عنه كل بطريقته الخاصة، وإن كان المعنى واحد. لذلك تعددت معانيه، من بين ذلك أنه:

- ما لا يعقل معناه، أي أمر لا تدرك حكمته بل الشارع تعبَّدَنا به[3].
- وهو عجز العقل عن إدراك حقيقة أمور كثيرة في الأحكام[4].
- ويعرفه الإمام الشاطبي بعدة معاني منها:

– الوقوف عند ما حدَّ الشارع في الحُكم من غير زيادة ولا نقصان[5].

– ويضيف: التعبدات هي التي لم يهتدِ إليها العقلاء ، اهتداءهم لوجوه المعاني في العادات...فلا يستقل العقل بدرك معانيها ولا بوضعها، فافتقرنا إلى الشريعة في ذلك... فإذا ثبت هذا لم يكن بدٌ من الرجوع إلى مجرد ما حدَّه الشارع، وهو معنى التعبد[6].

– وعنده أيضاً: أن التعبديات هي تلك الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية، حتى يقاس عليها غيرها ... فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد من غير زيادة ولا نقصان[7].

---

[1] المرجع السابق، ج4/ص: 415.

[2] الرازي ، المختار، ص: 267.

[3] الشافعي، الأم ، دار المعرفة، بيروت ، ط: الثانية 1393هـ، ج2/ ص:185.

[4] عمر سليمان الأشقر، تاريخ الفقه الاسلامي، قصر الكتاب، البليدة الجزائر، ص: 19.

[5] الموافقات، ج2/ص: 314.

[6] المرجع السابق، ج 2/ص: 304.

[7] المرجع السابق، ج2/ص:308 .

-وعرفه أيضا بـ: الرجوع إلى الله في جميع الأحوال، والانقياد إلى أحكامه على كل حال[8].

وهو _عنده_ راجع إلى عدم معقولية المعنى، وقصد الشارع فيه الوقوف عند ما حدَّه لا يُتعَدَّى[1].

- والمتعبد به: هو الذي لا يعقل معناه[2].
- وهو عند الإمام العز بن عبد السلام :

ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، وفيه من الطواعية والإذعان مما لم تعرف علته ما ليس في غيره مما ظهرت علته وفهمت حكمته[3].

والفرق بين التعبد والعبادة، أن الأول - التعبد - فيه معاني الإخضاع والإذلال وضرورة ظهور الانكسار، ولو فيما لا يعقل معناه.

في حين يكون الثاني - العبادة - اختيارا عقلياً وقلبياً قائماً على إدراك واع لطبيعة العلاقة بين الإنسان العابد وربه، يقبل عليها لأنه يجد نفسه وكينونته فيها[4].

رابعاً: تعريف التعبدي:

وهو لا يختلف كثيراً عن المعاني الاصطلاحية لمعنى"التعبد"، وإنما حرصت في هذا التعريف على ذكر كل ما وُصِف به هذا المصطلح "**تعبدي**" تحديدا من معاني على لسان الخائضين في الموضوع من أصوليين ومقاصدين، وقد عملت على جمع أهمها:

- فالإمام الشاطبي قال عنه بعدما عرَّفه: (... فهو المراد بالتعبدي).

والمراد بالتعبدي عنده: **ما لا يعقل معناه على التفصيل من المأمور به أو المنهي عنه**[5].
و "**ما لا يعقل معناه، تلزم صورته وصفته**"[6].

---

[8] المرجع السابق، ج2/ص: 169.

[1] الموافقات، ج2/ص318.
[2] عبد الحميد الشرواني، حواشي الشرواني، دار الفكر، بيروت، ج8/ص229 .
[3] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، دار الكتب العلمية بيروت، ج1/ص19.
[4] طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، تحرير وحوار: عبد الجبار الرفاعي، دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر دمشق. ط:01، 1422هـ/ 2002 م، ص66.

وهو **الذي تَعَبَّدَنا به الحق تعالى ولم نطلع على حكمته في المعنى** كعدد الركعات، فنفعله كما أمرنا ولا نطلب المعنى[1].

- وأفرد له الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مبحثاً خاصاً تحت عنوان:

– تعليل الأحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل **وهو المسمى "التعبدي"**[2].

–وهو عنده: **ما ثبت من الأحكام من الشارع في علم المجتهد، وخفي عنه مراد الشارع منها** فاتَّهم علمه وبذل جهده في جنب سعة الشريعة، أي أن الشريعة تعبدتنا بذلك الحكم ولم تشرح مرادها منه في نظر ذلك المجتهد.

–وهو عنده أيضاً: **الذي لا يصلح ليكون مقصداً شرعياً**. وعندما قسَّم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ذكر من ذلك: وقسم تعبدي ملخص وهو: **ما لا يُهتدى إلى حكمته.**

–فعنده: لا يمكن أن يسلم القول بتعبدية الأحكام إلا بعد استفراغ الجهد [3] .

وأمر تعبدي: أي **أمر غير معلل**، أو **لا تدرك له علة...** أي وصف ظاهر، يستفاد به القياس[4] .

والتعبديات : جمع تعبدي ،وهي: الأعمال التي لم يعلم لها مصلحة عرفية دنيوية، بل الغرض منها التقرب إلى الله وتكميل النفس ورفع الدرجة. ولهذا يعتبر فيها قصد الطاعة، لأن التقرب لا يحصل إلا بالامتثال، والامتثال لا يحصل عرفا إلا بقصد الطاعة[5] .

---

[5] الاعتصام، ج2/ص329.

[6] المقري، القواعد، تحقيق أحمد بن عبد الله بن حامد، من التراث الاسلامي، المملكة السعودية، معهد البحوث العلمية

وإحياء التراث الإسلامي مكة المكرمة، القاعدة رقم73، ج2/ص298.

[1] الطحطاوي، حاشية الطحطاوي على مراقي الفلاح، مكتبة البابي الحلبي مصر،ط:03 1318هـ، ج1/ص157.

[2] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص44.

[3] المرجع السابق، ص45.

[4] طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، حوار لعبد الجبار الرفاعي ، ص66 (الهامش).

ويفرق الفقهاء بين "**التعبد**" و"**التعبدي**" فهم يستعملون الأول بمعنيين: فيقولون: (تعبدنا الله بكذا)، ويريدون شرعة لنا.

ويقولون: (أمر تعبدي) ،ويريدون أنه غير معلل، أولا تدرك له علة[6].

---

[5] السيد المرتضى علم الهدى: الذريعة إلى أصول الشريعة، طبعة جامعة طهران، نقلا عن:مقاصد الشريعة، المرجع

السابق، ص21.

[6] طه جابر العلواني، المرجع السابق، نفس المكان.

والملاحظ: أنه من خلال تلك المعاني والتعريفات السابقة اتضح لي أن اللفظ "**تعبدي**" له إطلاقان:

- يطلق متصلا أو منسوبا أو مضافا أو منعوتا. كما هو الحال مع عنوان البحث "الوصف التعبدي" أو القول: "حكم تعبدي" أو "أمر تعبدي ".

- وقد يطلق مفرداً دون اتصال،كما فعل الإمام الشاطبي عندما عرَّفه قال في آخر العبارة: (... فهو المراد بالتعبدي).

ومثله الشيخ محمد الطاهر بن عاشور قال: (...وهو المسمى التعبدي ...و... فسمّوه بالتعبدي).

- و ورد أيضاً: (والتعبدي أفضل من معقول المعنى لأن الامتثال فيه أشد) [1].

وبعد كل هذه المعاني الاصطلاحية الواردة في حق التعبد والتعبدي يمكن صياغة تعريف التعبدي _ مفردا دون ربط _ كالتالي:

التعبدي في الأحكام هو ما لا يُعقل معناه وتلزم صورته وصفته، وعجز العقل عن إدراك حقيقته، وواجب المكلف أمامه الوقوف عند ما حدَّ الشارع دون زيادة أو نقصان.

---

[1] الشرواني، الحواشي ، ج1/ص186 .

المطلب الثاني

المعنى العام والمعنى الخاص للوصف التعبدي، وأهمية التعبد

من خلال البحث في معاني التعبد والتعبدي تبين لي أن للتعبد معنيين: معنى عام، ومعنى خاص.

– **عام:** ممثل في مطلق الخضوع والتذلل والانقياد.

– **خاص:** يقابل فيه التعبد التعليل، بمعنى تأرجح الحكم بين المعقولية والتعبد.

لأصل بعد ذلك إلى استخلاص أهمية التعبد في الأحكام الشرعية .

الفرع الأول: المعنى العام للتعبدي:

في معرض الحديث عن التعبد والعبادة والفرق بينهما، ذكرت أن "التعبد" فيه معاني الإخضاع والإذلال وضرورة ظهور الانكسار، ولو فيما لا يعقل معناه. كما أن العبادة لله تعالى هي الغاية المحبوبة له والمرضية له، والتي خلق الخلق لها، مصداقا لقول تعالى: **(وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُون)** [1] ، نص هذه الآية الذي يتخذه الإمام الشاطبي كأول دليل لتقرير قاعدة أن: المقصد الشرعي من وضع الشريعة: " إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبداً لله اختيارا كما هو عبد له اضطراراً "[2]. فعنده تلك الآية وغيرها آمرة بالرجوع إلى الله تعالى كقوله: **(وَأمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لاَ نَسْأَ لُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ)** [3] .

---

[1] الذاريات/56.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص:168.

[3] العنكبوت/132.

وقوله:(**يآَأَيُّهَا النَّاسُ اُعْبُدُوا رَبَّكُم الَّذِي خَلَقَكُم وَالَّذِينَ مِن قَبْلِكُم لَعَلَّكُم تَتَقُون**)[1]، وأنَّ الله تعالى شرح هذه العبادة في تفاصيل السورة كقوله:(**لَيْسَ البِرُّ أَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ المَشْرِقِ وَالمَغْرِب وَلَكِنِ الْبِرُّ مَنْ امَنَ بِاللهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ......** الآية)[2] ، إلى غير ذلك من الآيات الآمرة بالعبادة وتفاصيلها على العموم، فذلك كله عائد إلى الرجوع إلى الله في جميع الأحوال والانقياد إلى أحكامه على كل حال وهو معنى التعبد لله[3].

هذا المعنى يتحقق - على حد رأي الإمام الجويني - في مجاذبة القلوب بذكر الله والغض من العلو في مطالب الدنيا، والاستئناس بالاستعداد للعقبى[4].

ومن ثَمَّ يتجلى أن غاية الوجود الإنساني ووظيفة الإنسان الأولى هي العبادة، وأنها أوسع وأشمل من مجرد الشعائر، وأن الحكمة من هذا التعبد وهذه العبادة إظهار مطلق الانقياد والتذلل والإذعان والخشوع والخنوع والخضوع؛ و(لأن الإنسان مكلف خلق ليلزم بما فيه كلفة و مشقة بحيث ينتهي ذلك كله إلى تحقيق هدف واحد هو "عبودية الإنسان لله تعالى" فهو عبد خلق للعبادة فقط وبمفهومها التعبدي، فالخالق تبارك وتعالى يريد أن يُعرف ويُعبد . وبناءً عليه خلق الإنسان والأكوان وكل شيء في الحياة لذلك)[5].

وحقيقة ذلك أمران[6] :

الأول: هو استقرار معنى العبودية لله في النفس أي استقرار الشعور أن هناك عبداً يَعبُد وربّاً يُعبَد. وأن ليس وراء ذلك شيء، وأن ليس هناك، إلا هذا الوضع، وهذا الاعتبار ليس في هذا الوجود إلا عابد ومعبود، وإلا رب واحد وكل له عبيد.

---

(1) البقرة/21.

(2) البقرة/177.

(3) الشاطبي، الموافقات، ج2/ص169 (بتصرف).

(4) البرهان في أصول الفقه، ج93/2.

(5) طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة(مرجع سابق)، ص127.

(6) السيد قطب، في ظلال القرآن ، دار الشروق، ط:09، 1400هـ/1980م، ج6/ ص3387.

والثاني: هو التوجه إلى الله تعالى بكل حركة في الضمير، وكل حركة في الجوارح، وكل حركة في الحياة. التوجه بها إلى الله خالصة، والتجرد من كل شعور آخر، ومن معنى غير معنى التعبد لله .

(هذا المقدار لا يعطي علة خاصة يفهم منها حكم خاص، إذ لو كان كذلك لم يحد لنا أمر مخصوص بل كنا نؤمر بمجرد التعظيم بما حد وما لم يحد، ولكان المخالف لما حُدَّ غير ملوم، إذ كان التعظيم بفعل العبد المطابق لنيته حاصلا. وليس كذلك باتفاق **فعلمنا قطعا أن المقصود الشرعي الأول التعبد لله** بذلك المحدود، وأن غيره غير مقصود شرعا)[1].

ومن هنا يتحقق اسم العبد المكلف الذي يعبد الله اضطراراً كما يعبده اختياراً:اضطرارً وكرها كما قال الله تعالى: **(اِنْ كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالاَرْضِ إِلاَّ آتِي الرَّحْمَنِ عَبْداً)**[2] ،وقال:**(وَلَهُ وَ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَآتِ وَالاَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً)**[3].

و بمعنى عبادته طوعاً،فهو الذي يعبده ويستعينه، وهذا هو المذكور في قوله: **(وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُوُنَ عَلَى الاَرْضِ هَوْناً)**[4] ،وقوله: **(عَيناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادَ اللهِ يُفَجِرُونَهَا تَفْجِيراً)**[5] ، وقوله: **(إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهُم سُلْطَان)**[6].

وهذا المعنى الثاني هو الأفضل لأن غاية الإنسان معرفة الله تعالى وعبوديته وإرضاؤه تعالى، لذلك فقد هيأ الله تعالى الأسباب له .والعبودية مراتب وأنواع (أعلاها وأجلها عبودية

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص301.
[2] مريم/93.
[3] الرعد/15.
[4] الفرقان/.63
[5] الإنسان/06.
[6] الحجر/40.

الموالاة فيه، والمعاداة فيه، والحب فيه والبغض فيه ... وهذا النوع هو ذروة سنام العبودية، وأعلى مراتبها، وهو أحب أنواعها إليه)[7].

[7] ابن القيم، شفاء العليل، ص311.

الفرع الثاني: المعنى الخاص للتعبدي:

والمراد بالمعنى الخاص للتعبدي من الأحكام، ما يقابل التعليل في الأحكام بمعنى معقولية الأحكام من عدمه. فيصبح للتعبد في هذه الحال معنيان[1]:

الأول: ما لا يعقل معناه على الخصوص وإن فهمت حكمته إجمالاً، وهذا يمنع التعبدية والقياس.

والثاني: أعم من الأول، وهو ما يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب عليه، ويستحق العقاب على تركه. وهذا يستفاد من مجرد ورود الطلب من الشارع أمراً كان أو نهياً، وهذا المعنى لا ينافي القياس والتعبدية.

هذان المعنيان يُفضيان إلى تقسيم الحكم إلى قسمين: غير معقول المعنى أو تعبدي، ومعقول المعنى.

المعنى الأول: يكون الحكم فيه غير معقول المعنى فهو: حكم تعبدي محض. ويجد هذا النوع مادته الخصبة في جانب العبادات أكثر -كما هو آتٍ لاحقاً- خاصة في تفاصيلها لأنها معللة على الإجمال، كعدد الركعات في الصلوات وصيام النهار من شهر رمضان تحديداً، والأنصبة في الزكوات، وشعائر الحج ......

وبعض أنواع العادات أيضاً لا تسلم من ذلك كالمقدرات والحدود والكفارت.

المعنى الثاني :يكون الحكم فيه معقول المعنى فهو: حكم معلل والمراد به التعليل في الأحكام العادية وبعض العبادية أيضاً.

وهذا المعنى الثاني هو المجال الذي يخص المقاصد والعلل والحكم والمعاني. وتفصيل الكلام في ذلك سيأتي لاحقاً، وإنما أكتفي هنا ببيان المعنى الخاص للتعبد ،فلا يكاد باحثان محققان يختلفان في أن ما شرع من التعبد في الإسلام لم يشرع لذاته، وأن أشكاله لا قيمة لها إذا هي لم تثمر فوائد تعود على الفرد والمجتمع، لأن الأمور التعبدية كلها إيحاءات بالخير في القلوب والنفوس.

وعليه فإن المعنى الخاص للتعبدي يتفرع إلى نوعين من الأحكام:

---

[1] شلبي، التعليل في الأحكام، ص299.

أولاً- الأحكام غير معقولة المعنى:

وهي التي لا يمكن تعليلها من كل وجه وتبقى فيها جوانب تستعصي على الفهم، فيُفَوَّض أمرها إلى الشارع. ويمكن تعريفها بكل تعريف سِيق لتعريف التعبد اصطلاحاً ومعه التعبدي، **وحكمه أنه يلزم صورته وصفته.**

وأجدني وأنا بصدد دراسة هذه النقطة من البحث تحديداً - الحكم التعبدي المحض - أجدني في قلب موضوع البحث لأن الموضوع ككل عن الوصف التعبدي من جانبه المقاصدي أي من جانب كونه نقيضاً للوصف أو الحكم المعلل، سواء في العبادات أم العادات وفيه تتحقق معاني الإخضاع والإذلال، وضرورة إظهار الانكسار، بأن يكون الناس عباداً لله تعالى لا عبيداً لغيره، لكن هذه العبودية لا تمنع أن يكونوا عباداً لله (أحراراً في التقلب في الأرض يتخذون منها كلها بيتاً واسعاً وسكناً فارهاً، فإن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، فهم يمشون في مناكبها دون قيود، ويأكلون من رزقه من الطيبات دون حدود. وعبيد العبيد مقيدون في كل حركاتهم وسكناتهم، تضيق عليهم الأرض بما رحبت كما ضاقت عليهم بالكفر والشرك صدورهم، وكما ضاقت عليهم أخلاقهم)[1].

والقول بتعبدية بعض الأحكام لا يمنع من القول بتحقيقها لمصلحة ظاهرة تتمثل في تنظيم الحياة وتسهيل سيرها وضبطها. كما أن ذلك لا يمنع من أنه قد يأتي يوم وتزول عنها صفة التعبد تلك لتلحق بصف المعلل من الأحكام، وذلك موقوف على مدى استفراغ الجهد من طرف المتخصصين، والتقدم العلمي والتكنولوجي.بعدم التسليم بتوقيفية الحكم التعبدي لأن الأبحاث والدراسات أثبتت ذلك، إلى جانب أن القول بأن الأصل في بعض الأحكام - كالعبادات - التعبد، لا يجد قبولاً لدى بعض الباحثين كالريسوني الذي اجتهد في تفنيد مقولة الشاطبي" الأصل في العبادات التعبد" ، لأن ذلك - على حد رأيه – يتنافى مع القول: "أن الأصل في الشريعة هو التعليل"[2].

[1] طه جابر العلواني، مقاصد الشريعة، ص128.

[2] ينظر له في ذلك: نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص:211-222 ،ومقاصد الشريعة(سلسلة حوارت)ص 200.

وقد يحدث أن يُشرع الحكم التعبدي لسبب خاص، ثم يزول ذلك السبب فلا يعني ذلك زواله بزوال السبب دائماً، بل يبقى الحُكم لبقاء الأمر به، وخير مثال على ذلك: الرَّمَل في

الطواف، حيث ورد عن سيدنا عمر τ قوله فيه: ((**ما لنا وللرَّمَل إنما رَآءَيْنَا به المشركينَ وقد أَهْلَكَهُمْ اللهُ**))،ولكنه رجع وقال: ((**شَيْءٌ صَنَعَهُ رَسُولُ اللهِ ε لا نحِبُ أَن نَتْرُكَهُ، وَرَمَّلَ**))[1]

على أن يكون ذلك في حدود وضوابط، "فلا ينبغي التنقير عن الحِكَم"[2] لمجرد التعليل، الشيء الذي يخرج بالحكم عن ما وُضع له .

ثانيا- الأحكام المعقولة المعنى:

يكون الحكم فيها معقول المعنى: أي معلل أو هو المعلل بالمقاصد، فإذا كانت علة الحكم مُدرَكة، فمعنى ذلك أن المصلحة هي المقصودة بذلك الحكم.

ويُؤَصَّل لهذا المعنى الثاني في الأحكام غالباً على حساب المعنى الأول - التعبد المحض - ف "الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد لأنه أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج"[3].

وجُل العلماء يجمعون على أن الشريعة معللة بصفة عامة- كما سيأتي في المباحث الآتية-.

والمراد بالتعليل هنا نوعان:

- **تعليل عام**: أصلي تدخل فيه كل أحكام الشريعة الإسلامية بدون استثناء من الله تعالى انطلاقا من قوله: (**وَمَا خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ**)[4]، وقوله:

(**أَفَحَسِبْتُمْ وَ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا**)[5]، وأيضا:(**رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلاً**)[6]

.

---

[1] روى الحادثة البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج،باب الرَّمَل في الحج والعمرة،أثر رقم:1528 (582/2).

[2] المقري ، القواعد، القاعدة رقم:74، ج1/ص297.

[3] المرجع السابق، القاعدة رقم:73، ج2/ص296.

[4] الدخان/37.

[5] المؤمنون/114.

[6] آل عمران/115.

فالشريعة إنما (وضعت لصالح العباد في العاجل والآجل معاً)[7]. كما أن(مبناها وأساسها على الحِكَم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، وحكمة كلها، فكل

[7] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص06.

مسألة خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل)[1].

-**وتعليل خاص**: يكمن في تحقيق علل وحِكَم ومقاصد مختلف الأحكام الشرعية على التفصيل، العبادية منها والعادية، لكنه في الأخيرة منها أوسع وأكثر باعتباره الأصل فيها "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني"[2] ، وكما هو الحال مع العبادات بعدم التسليم والجزم من أن الأصل فيها التعبد، إذ لا تخلو بعض العبادات من التعليل، فإن العادات أيضاً لا يُسَلَّم لها بالقول بالتعليل على وجه الإطلاق، إذ "لابد في كل عادي من شائبة تعبد"[3] بل إن بعض أنواع العادات تعبدية محضة لا مجال للمعقولية فيها كالمقدرات في أنواع العدد، والكفارات، والحدود، وموضع الذبح وغير ذلك.

وما يعقل معناه من الأحكام يتردد دائماً عند تقسيمات العلماء للأحكام. فالإمام الجويني عندما قسَّم أصول الشريعة إلى خمسة أقسام يقول: (أحدها: ما يعقل معناه وهو أصل)[4]. وتلميذه الغزالي أيضا قال:(... وقسم يعلم كونه معللاً)[5].

والشيخ محمد الطاهرين عاشور أيضاً في تقسيمه ذكر:

(وقسم معلل لا محالة: وهو ما كانت علته منصوصة أو مومئاً إليها أو نحو ذلك)[6].

ملاحظة: ولا يخلو الكلام في المعنى الخاص للتعبدي بقسميه: تعبدي محض، ومعلل، عن الإشارة إلى القسم المتوسط بينهما أي: ما لم تثبت تعبديته المحضة ولا اتضحت علته، بأن كانت خفية، فإلى أي الأقسام يكون أقرب؟ وأي الكفتين أرجح؟

هنا يأتي دور المجتهدين من أصوليين وفقهاء بمحاولة استنباط العلة وإيجاد الحكمة. وتختلف الآراء بين أي الكفتين ترجح عند التساوي، لكن قولهم بأن الأصل التعليل، يسحبها

---

[1] ابن القيم، أعلام الموقعين، ج3/ص11.
[2] الشاطبي، المرجع السابق، ج300/2.
[3] الشاطبي، الاعتصام ،ج2/ ص329.
[4] البرهان، ج2/ص97.
[5] المستصفى، ج2/ص278.
[6] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص45.

إلى دائرة لحكم المعلل، لأنه (متى دار الحكم بين كونه تعبدياً ومعقول المعنى ،كان جعله معقول المعنى هو

الوجه، لندرة التعبد وكثرة التعقل)[1].

لكن ذلك لا يكون على حساب الحكم التعبدي لأنه إذا ثبت أنه لا يوجد علة أو حكمة ظاهرة (فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عندما حدَّ، دون التعدي إلى غيره)[2].

مع أنه يمكن الجمع بين الاثنين (تعبد وتعليل) دون إهمال أحدهما، ومثال ذلك ((**اجتهاد الصحابة في عهد عمر τ بالإشارة بالعول في مسألة امرأة ماتت وتركت زوجها وأختيها، فأشار ابن عباس τ بالعول، قال: أرأيت لو مات رجل وترك ستة دراهم و لرجل عليه ثلاثة وللآخر أربعة، أليس يجعل المال سبعة أجزاء فأخذت الصحابة بقوله**))[3]. فالصحابة هنا احتفظوا بالمعنيين: التعبدي في أصل إعطاء الجميع أنصبتهم وعدم إهمال من لهم الحق في الميراث من الورثة، والمعلل في إجراء العول بتغير المقادير لتعذر ذلك.

الفرع الثالث: أهمية التعبد وفائدته:

إذا كان الاتفاق منعقدا على أولوية التعليل و ضرورته ،لأهميته : فإن ذلك لا يعني أن التعبد عديم الأهمية والفائدة، بل إن مجرد اعتبار المعنى العام للتعبد هو مقصود الشارع الأول، فيه دلالة على أهميته وفوائده الكثيرة أيضا، ويمكن إجمال تلك الأهمية ، التي استخلصتها من تعريف التعبد وبيان معانيه، ومن عناوين قادمة كأسباب إشكالية التعبد و نتائجها،وتبرز تلك الأهمية في النقاط التالية:

1_ حفظ أعمال الناس وأقوالهم،ماداموا يقومون بها على وجه التعبد،لأن معاني التعبد هي الانقياد و الاستسلام وتطبيق تلك الأوامر والنواهي بحرفيتها علم حكمتها أم لم

---

[1] زين بن إبراهيم بن بكر، البحر الرائق ، دار المعرفة، بيروت، ج1/ ص134.

[2] الشاطبي الموافقات 2/ص303–304.

[3] ابن حجر، التلخيص الحبير، كتاب الفرائض،أثر رقم:1360، قال: هكذا ورد وهو مشهور في كتب الفقه،والذي في كتب الحديث خلاف ذلك فقد رواه البيهقي من طريق محمد بن إسحاق...،وأخرجه الحاكم مختصرا (89/3).

يعلمها، لأن القول بانتفاء التعبد في الأحكام كلية معناه اختلاف الناس في الطريقة التي يعبدون بها الله تعالى، فيكون لكل فريق مذهبه الذي يراه يحقق تلك المعقولية فيطبقونها وفق رغباتهم

وكيفما ووقت ما يشاءون، وقد يأتي زمن ويتركونها، لأن الإنسان بطبعه يكره الانضباط ويخنع إلى الراحة والتمرد على الالتزامات.

2_ مع أن تغير الأحكام بتغير الأزمان ثابت في ما هو معلل منها دون الخروج عن الشرع، إلا أن الحال مع الأحكام التعبدية يختلف إذ في تطبيقها كما أرادها الشرع حفاظ على الأحكام الشرعية كما أنزلت، فلا تتغير بتغير الأشخاص على حسب الأهواء والنزوات، كلما جاءت أمة لعنت التي قبلها وألغت تشريعاتها التي ستتغير هي أيضا يوما ما، وهكذا.

3_ضبط الشريعة الإسلامية من التحريف والتزييف، فمع أن الله تعالى قد تكفَّل بحفظها، إلاَّ أن قيام المسلم بشعائره التعبدية_عبادية كانت أم عادية_ فيه حفاظ على تواجد الشريعة الإسلامية إلى يومنا هذا، إلى قيام الساعة؛ وفيه تمييز للمسلم عن غيره، لا كما حدث مع النصارى عندما غيَّروا و زادوا وأنقصوا، فكانت النتيجة أن فقدوا شريعتهم ولم ينجحوا في إيجاد البديل.

4_ تحقيق خصائص الشريعة الإسلامية على أرض الواقع ، كالربانية والاستمرارية والصلاحية والديمومة والعالمية ...، فخصائص كتلك، حقيقة تتحقق باعتبار المصالح والتعليل،لكن نسبة كبيرة منها لا تتحقق إلاَّ بالتعبديات_ خاصة الربانية _(فالربانية في تشريع الإسلام وقوانينه لم يكن لمسلم خيار في الإعراض عنها، حاكما أو محكوما . . .فيسارع المسلم إلى التقيد بأحكام الشريعة وتنفيذ أوامرها تعبدا)[1]، فمادام الشرع باقيا كما أنزله الله تعالى وأراده رسوله ε فهذا قمة الصلاحية الزمانية والمكانية والديمومة، لأن الله تعالى محال أن يشرِّع شرعا تنتهي مدة صلاحيته بانتهاء جيله.كما أن امتثال كل المسلمين لنفس الأقوال والأفعال وبنفس الهيئات باختلاف أمكنتهم وأزمنتهم، لدليل على خاصية العالمية.

---

[1] القرضاوي، مدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مكتبة وهبة القاهرة، ط:04:1421هـ/2001م،ص:89-90 (بتصرف).

5_ التصديق الجازم بأن لا بديل للتشريع الإلهي، فهاهي ذي الدساتير والقوانين الوضعية تتغير بتغير الأشخاص، ومع ذلك لا تلبث أن تفشل في القضاء على الفتنة في المجتمع كجرائم القتل والسرقة والزنا وتعاطي المسكرات، بينما لو طبق القصاص و الحدود تعبدا كما أرادها الله تعالى لانعدمت الجريمة ولعِشنا في مجتمع آمن عفيف طاهر .

6_ الحفاظ على أركان العقيدة الإسلامية: كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ،فلو كان الامتثال لله تعالى يقع بأي طريقة يراها الناس لما كان هناك حاجة لبعثة الرسل ولا لمجيء جبريل بالوحي فباقي الملائكة ولا الكتب السماوية، فالناس يهتدون من تلقاء أنفسهم، وكل يعبِّر عن اهتدائه بطريقته الخاصة؛ لكن امتثالهم للتعبديات كما أوحى بها الله تعالى في كتابه العظيم لرسوله ε عن طريق أمين الوحي جبريل يحقق ذلك الحفاظ.

7_ منع التحيّل: فمع أنه يُستدل بهذا العنوان في سياق الحديث عن أهمية المقاصد وفائدة التأليف فيها[1]، إلا أن القول بالتعبد في الأحكام أيضا يمنع التحيُّل على الشريعة إذ أن الامتثال للحكم كما أراده الشرع يسد الباب أمام محاولة إيجاد أحكام قد تسقط واجبا أو تحلل محرما أو تقلب المظلوم ظالما والظالم مظلوما والحق باطلا والباطل حقا. . .(وقد اتفق السلف على ذم هذا النوع من الحيل، وصاحوا بأهله من أقطار الأرض)[2].

---

[1] انظر:جمال الدين عطية، نحو تفعيل مقاصد الشريعة، ص:181.

[3] ابن القيم، إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان، وكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط:1422،01هـ/20021م.

المطلب الثالث

ظهور استعمال لفظ التعبد، ومرادفاته

سيراً على خطى البحث في التعليل وما يخصه من الفصل التمهيدي -ولو إجمالاً- سأتناول في هذا المطلب أيضا: ظهور فكرة التعبد،هل وُجِدت بالسليقة مثلها مثل التعليل على ألسنة المتخصصين، أم لا؟

وفي حال كونها الملجأ الذي يلوذ به الفقهاء عند أول تردد أو إشكال في إمكانية تعليل الحكم من عدمه ، ما هي الأسباب التي تدفعهم لذلك؟

كما أن التعبير عن التعبد يتنوع على ألسنة الباحثين فيه وبين طيَّات صفحات كتبهم.

تلك النقاط هي محتوى فروع هذا المطلب -إن شاء الله تعالى- .

الفرع الأول: أسباب ظهور إشكالية التعبد، ونتائج ذلك:

عبَّر الأستاذ طه جابر العلواني [1] عن ظهور التعبد بـ "الإشكالية" فهو كغيره من الباحثين يقرر أن جميع ما وردت به الشريعة الغراء معقول المعنى، وذو حكمة بالغة سواء عقلها المجتهدون كلهم، أو عقلها بعضهم ولم يعقلها الآخرون: فما لم يعقله مجتهد يمكن أن يعقله آخرون، وما لم يدركه أهل بلد فقد يكتشفه أهل بلد آخر، و ما لم يتوصل له أهل جيل يتوصل إليه أبناء جيل آخر، المهم أنه لا يمكن أن يثبت حكم واحد بدليل قرآني وسُنَّة نبوية مبينة له إلا ويكون معقول المعنى، مشتملا على حكمة

[1] هو طه جابر فياض العلواني،ولد في الفلوجة بالعراق عام1935م، تلقى تعليمه الأول بها عمل أستاذا للفقه وأصوله في الرياض ،هو عضو المجلس التأسيسي لرابطة العالم الإسلامي بمكة،وعضو المجمع الفقهي الإسلامي بجدة.حقق كتاب"المحصول في علم الأصول"للرازي،له عدة مِلفات وأبحاث.انظر:مقدمة كتاب"خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري للأمة الإسلامية" له، ص:03.

ظاهرة أو كامنة تظهر بنظر أو مزيد تدبر للنص، أو سير في الأرض ونظر في الوقائع.

أما "إشكالية التعبد" -أي الاستكانة إلى الوصف التعبدي بتحكيمه غالبا ،كأول تصرف ، دون محاولة البحث في حكمة الحُكم وعلته -فيرى أنها نجمت عن عوامل عديدة و في وقت مبكر من تاريخنا الفكري[1].

وقد تولد عن ذلك التصرف نتائج سلبية أثَّرَت على الفقه خصوصاً، والشريعة عموماً.

أولا: أسباب ظهور إشكالية التعبد : و تتحقق في مجموعة عوامل هي :

1)-عامل اللغة:

فمن خلال التعريف اللغوي للتعبد ثبت أنه: التذلل، الخضوع، الانقياد... و هي كلها لله تعالى فلفظ"العبد" لفظ تشريف وتكريم، ومن باب أولى أن يكلف على قدر تشريعه وتكريمه بما هو معقول المعنى فيقبل عليه نشيطا مصبيا.

فعبودية الإنسان لله تعالى تحرير له ورفعة وسؤدد وشرف بالغ لا يناله إلا ذو حظ عظيم، بينما العبودية لغيره هي مطلق الذل والهوان له حيث تُعطل طاقاته ويقل نشاطه وتنعدم قدراته فهو عبدٌ كلٌّ لسيده لا يملك حرية التصرف والرأي.

فالذي حدث هو استغلال المعنى اللغوي "للعبد" استغلالا فاسدا فعطَّل العقل، والبحث في معاني الأحكام وعللها، وكان التعبد هو الحل الذي يلجأ إليه العلماء بنسبة الحكم له كلما أعياهم إدراك حكمته.

2)-التأثر بالشرائع السابقة:

---

[1] يُنظر في ذلك:مقدمة كتاب"نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور"لإسماعيل الحسني ،من ص:08 إلى 15 (بتصرف).

في سياق الحديث عن ظهور استعمال لفظ " التعبد" سيتبيَّن كيف أن الأمم السابقة كبني إسرائيل عندما تعبَّدهم الله بأحكام تمردوا وشدَّدوا فشدَّد عليهم، فكان أن خصت شريعتهم بالإصر والأغلال وتحريم بعض الطيبات عليهم بظلمهم وكفرهم، فكانت شريعة قومية خاصة مؤقتة، اتسعت فيها مساحة التعبدات، فكان أن تأثر بعض الفقهاء بها وحاولوا قياس الأحكام عليها، فلجأوا إلى تحكيم التعبد مثلهم على بعض الأحكام وعند الجهل باستنباط العلة والحكمة.

وهذا ما لا يجوز، إذ لا مجال للقياس عليها أو التأثر بها فهم ينظرون إلى الله تعالى على أنه

"رب الجنود" المستبِّد -تعالى الله عن ذلك- وعلاقتهم به علاقة صراع وانتقام وتمرد، وهذا ما يخالف تعاليم الشريعة الإسلامية وأحكامها، وخصائصها، أين كان مطلق التعبد لله تعالى امتثالاً وانصياعاً وتذللاً وخضوعاً، تشريفاً وتكريماً، وتمام التكريم يكون بالتكليف بما هو معقول المعنى والبحث في ما لم تظهر معانيه، والتوقف عند ما عجز العقل عن إدراكه على وجه التعبد.

3)-ملاحظة كون المعنى المعقول مما يصلح أن يكون علة لتحقيق مصلحة القياس

الأصولي :

أو بمعنى آخر: **التقيد بضوابط القياس وشروطه الموضوعة،** فالقياس الأصولي بتفاصيله المعروفة وأهمها الأركان، وتحديداً ركن "العلة" والتي يشترط فيها ما حددت به عند تعريفها من أنها: الوصف الظاهر المنضبط.

فالعلماء ونتيجة الانغلاق الذي فرض على العقل المسلم نتيجة أوضاع وأزمنة وأمكنة مختلفة، كانوا عند إرادة تطبيق القياس يبحثون في شروط العلة تلك، وإلا توقفوا في الحكم وحكموا عليه بالتعبد، لمجرد أنه لا يستوفي شروط القياس المتعارف عليها في وقته وإطاره وظروفه. متناسين في ذلك حِكم الشرع وأسراره التي قد تتحقق في أحوال، وتنعدم في أخرى، أو أنها إذا لم تدرك من هذا الجيل تدرك من الآتي، وإذا لم تدرك هنا، تدرك هناك، وهكذا.

كما أن نصوص الشرع من قرآن وسنة مطلقة أزلية، وقدرات المجتهدين نسبية محدودة، وتحقيق خصائصها الشريعة، والمصالح العامة منها، أولى من تحكيم القياس بشروطه في مسائل جزئية فرعية.

كل ذلك أورث العجز للعقل المسلم عن تجديد وتحديد أدواته، فعجز عن مسايرة الواقع ومعالجة القضايا المعاصرة، فكان الحل بالحكم على الحكم بالتعبد المحض.

4)-عدم التفرقة بين العبودية لله تعالى، والعبودية للعبد:

وهذا العامل لا يبتعد كثيرا عن العامل الثاني (التأثر بالشرائع السابقة) في فهم "التعبد". وملخصه أن الناس يساوون بين العبوديتين:

العبودية لله تعالى والتي هي كلها تشريف وتكريم ورزق من المعبود إلى العبد، والعبودية الثانية عبودية الإنسان للإنسان والتي هي كلها مذلَّة إهانة واستغلال وشلّ لقدرات الإبداع العقلية بتنفيذ ما يعقل له معنى وما لا يعقل له معنى فيساوون بين العبوديتين على أساس الله تعالى يكلِّف

عباده بأحكام لا يعقل لها معنى مثلما يكلِّف المالك من البشر عبيده بتنفيذ مالا تستوعبه عقولهم ومداركهم دون مناقشة أو تردد و يُحَكِّمون التعبد في الأحكام.

5)- إهمال الالتفات إلى خصائص الشريعة الإسلامية:

وخصائص الشريعة الإسلامية أكثر من أن تُحصى، أهمها: الصلاحية لكل زمان ومكان، الشمولية، العموم، العالمية، مسايرة الأحداث، المرونة الواقعية والمثالية، رفع الحرج و المشقة، تحريم الخبائث وتحليل الطيبات وضع الآصار والأغلال...

فالجهل بتلك الخصائص، أو إهمالها وعدم الالتفات إليها حدا بالمجتهد إلى تصنيف الحُكم ضمن زمرة التعبد عند انعدام النص على الحكمة و العلة والمقصد من الحكم.

ثانياً:نتائج ظهور تلك الإشكالية وتحكيمها:

إن عوامل كتلك لا يمكنها أن تحقق الأهداف المبتغاة من تشريع الحكم التعبدي أولا، ولا من المقاصد الشرعية ثانياً، ولا من الشريعة الإسلامية ثالثاً، بل أفرزت نتائج سيئة كان ضحيتها العقل المسلم الذي عُرِفَ عنه أنه عقل مقاصدي غائي ساعٍ وراء تحقيق المصلحة الشرعية أينما كانت.

وأهم تلك النتائج التي يمكن استخلاصها :

1)-تعطيل مقاصد الشريعة الإسلامية:

عند اعتبار التعبد -بمعناه الخاص تحديدا- باستبعاد البحث في المقاصد، واللجوء إلى التعبد لأول تردد في استنباط الحكم ، وبالتالي وصم الشريعة الإسلامية بالجمود وعدم المعقولية وتبعاً لذلك عدم الصلاحية لكل زمان ومكان ،وعدم الاستمرارية؛ والنتيجة عجز الفقه وتوقف الأصول عن الإنتاج، وانكماش الأحكام في حيِّز ضيِّق لا يفي بحاجات الناس، ولا يحقق الهدف الذي وُضِع لأجله الفقه.

2)-تشجيع انتشار حركة الجدل العقيم:

فقد ثبت وسيثبت خلال هذا البحث أن من أهم أسباب الاختلاف في القول بالتعليل من عدمه، هو التأثر بعلم الكلام ، الذي لا فائدة من ورائه ، سوى الابتعاد عن كتاب الله وسنَّة رسوله، والانشغال عن مسائل شرعية هي من باب الأركان و الواجبات والفرائض كأمور العقيدة

والعبادات والمعاملات بأنواعها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية ، وتشجيع البديل الأسهل كالدجل ، وظهور البدع والضلال.

3)-استبدال العقل المسلم المنتج بآخر مستهلك فقط:

ويأتي هذا كنتيجة حتمية للنقطتين السابقتين،بتعطيله عن أداء وظائفه التي خُلق لأجلها بركونه إلى التعبد كأول حل، والعيب ليس في التعبد، وإنما في التكاسل عن محاولة استنباط الحكمة والغاية والمقصد من الحُكم، والتي هي غالبا موجودة، و إدراكها سيعود بالخير كله على الفرد والمجتمع عاجلا أم آجلا. فيتولد عن ذلك عقلا استهلاكيا جاريا خلف الخرافة والباطل.

الفرع الثاني: ظهور استعمال لفظ التعبد:

لقد تَعبَّد الله تعالى الأمم السابقة قبل مجيء الإسلام بأن ألزمهم بتشريعات وأحكام صارمة عقاباً لهم على موقفهم من التشريعات الميسرة التي ألزمهم بها والتي هي من قبيل العبادات، لكنهم خالفوا وعاندوا واستكبروا، فكان أن تَعبَّدهم بتشريعات بدلية أعسر وأثقل وأشد. وخير مثال على ذلك بنو إسرائيل، فرغم الخوارق والمعجزات الحسية التي أيَّدَ الله تعالى بها نبيه موسى ومن بعده عيسى ، ورغم عنادهم والإكثار من السؤال على الله تعالى مع الاستجابة لهم، إلا أنهم كانوا دائماً يقابلون ذلك بالتمرد والعصيان، فكان أن عاقبهم الله تعالى باستبدالها بما هو أشد من قبيل الزجر والردع، من هنا ظهرت فكرة "التعبد" بدل العبادة.

وقد تبين الفرق بين الاثنين - التعبد والعبادة عند تعريفهما - فالأول هو: التذلل والخضوع والإذعان، والثاني هو: القيام بالشعائر طوعاً واختياراً.

فيلاحظ أن فكرة التعبد عند بدء ظهورها كان يراد بها التشديد والتعسير في التشريعات بينما، وبمجيء الإسلام،اختلف مدلولها بين معنين:

- تعبد الله تعالى عباده المؤمنين بأحكام وتشريعات، ويراد بها تشريعه لهم.

- ووصف أو حكم أو أمر تعبدي وهو نقيض المعلل. وهنا يأتي دور التقسيم السابق لمعنى التعبد بين العام والخاص.فتعبد الله تعالى الأمة الإسلامية بأحكام وتشريعات، هو المعنى العام للتعبد أي:

مطلق الإخضاع والإذلال وضرورة إظهار الانكسار في كل الأحكام خاصة التي لا يعقل لها معنى.

وكون الحكم تعبدياً، لم تعرف له حكمه أو معنى فهذا أحد قسمي المعنى الخاص للتعبد: أي حكم تعبدي محض.

وكون الحكم الملزم به قد اتضحت له حِكَمَه وعرف معناه فهو حُكم معلل، أي القسم الآخر من قسمي المعنى الخاص للتعبد.

هذه المعاني والتقسيمات ترددت على ألسنة العلماء من أصوليين وفقهاء ولازالت، كما هو الحال مع المقاصديين .

أولا: استعمال اللفظ "تعبد" عند الأصوليين:

فقد استعمل الأصوليون كثيراً لفظ "**التعبد**" في حكمهم على الأدلة، والدلالة على اعتبارها أصولاً. كقولهم: (نحن متعبدون بخبر واحد، أو بالقياس) و(هل كان رسول الله ε متعبداً بشرع من قبله؟) و(هل نحن متعبدون بشرع من قبلنا؟).

ومن أمثلة ذلك: مما يتردد بين ثنايا صفحات الكتب الأصولية المعروفة أيضاً: (إثبات التعبد بخبر الآحاد مع قصوره عن إفادة العلم)[1]، و(مسألة التعبد بالقياس)[2]، و(التعبد بالقياس واجب شرعاً)[3] ،و(أما التعبد بالقياس في الكل فمحال، لأن القياس لا يصح إلا بعد ثبوت الحكم في الأصل، لكن أحكام الأصول شرعية، لأن العقل لا يدل إلا على البراءة الأصلية، فما عاداها لا يثبت إلا بالشرع)[4]، و(الأصل في الأحكام التعبد)[5].

وكقول الإمام الجويني تحت عنوان "فصل في وقوع التعبد بالقياس بعد بيان الجواز"، وملخص كلامه ذلك[6]: أن علماء الشريعة، وأهل الحل والعقد ذهبوا إلى أن التعبد بالقياس في مجال الظنون جائز غير ممتنع.

---

(1) الغزالي، المستصفى، ج1/ص272.

(2) ابن اللحام، القواعد والفوائد الأصولية، تحقيق: محمد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية،ط:01، 1375هـ/1956م، ص13.

(3) ابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، تحقيق:عبد الله بن عبد المحسن التركي،مؤسسة الرسالة بيروت،ط:02، 1401هـ ص: 305.

(4) الرازي فخر الدين، المحصول، ج5/ص479.

(5) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص47.

(6) انظر:البرهان، ج2/ص13-20.

وورد في كتاب الإحكام للآمدي: (جواز التعبد بخبر الواحد)[1].

وعن التعبد بالاجتهاد ورد الكثير من ذلك: (يجوز أن يتعبد الله تعالى نبيه ع بوضع الشرع، فيقول له: افرض وسن ما ترى إنه مصلحة الخلق)[2] ؛وفي جواز تعبد النبي ع بالاجتهاد فيما لا نص فيه، وفي مسألة العام والخاص والأمر والنهي ورد أيضاً ؛من ذلك:

(ورد أن النهي تعبد)[3]، و(كل أمر نهى لابد فيه من معنى تعبدي، وإذا ثبت هذا لم يكن لإهماله سبيل...)[4] إلى غير ذلك من النصوص الأصولية المشحونة باللفظ "تعبد" وما يتصرف عنه، وحتى ما في معناه من مرادفاته.

ثانيا: استعمال اللفظ "تعبد" عند الفقهاء:

أما الفقهاء فمثل الأصوليين تردد اللفظ على ألسنتهم وبين ثنايا تصانيفهم، لكنهم يختلفون عنهم في ما يريدونه بالمصطلح، فالأصوليون تناولوه من جانبه الأصولي؛ ثم المقاصدي؛ بينما الفقهاء تناولوه للدلالة على معنيين:

الأول: بمعنى التشريع، فقولهم: (تعبدنا الله بكذا) أي: شرعه لنا.

الثاني: للدلالة على الأمر أو الوصف التعبدي، فقولهم: (أمر تعبدي) أنه غير معلل، أو لا تدرك له علة، أي وصف ظاهر يستفاد من القياس[5].

فالاختلاف يقع في المعنى الأول، بينما الاتفاق يقع في المعنى الثاني.

فهم يطلقونه على العبادات، وعلى ما هو نسك باعتبار أن ذلك _كله_ مما لا يبحث فيه عن علة، لأنه مما لا قياس فيه، كما يطلقون الوصف التعبدي على كل حكم لا تظهر للمجتهد في تشريعه علة أو حكمة، فكان تشريعه مجرد تعبد فقط قصد الشارع من تشريعه اختبار طاعة العبد ومدى خضوعه.

---

[1] الإحكام، ج4/ص: 28.

[2] الشيرازي (ابن إسحاق)، اللمع في أصول الفقه، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الأولى، 1405هـ/1985م،

ص: 134 .

[3] أبو إسحاق إبراهيم بن مفلح الحنبلي ، المبدع، المكتب الإسلامي، بيروت، ط: 1400، ج1/ص:397.

[4] الشاطبي، الموافقات، ج3/ص: 147.

[5] انظر تفصيل ذلك ص:58-61 من البحث.

وهم لا يكتفون بإطلاقه على أنواع العبادات فقط، بل حتى على بعض أنواع العادات والمعاملات، والمجال هنا لا يتسع لإيراد كل العبارات والأحكام المختلفة، على أنني سأورد بعضها في وقتها ومحلها. لكنني اكتفي هنا ببعضها من ذلك:

ما ذهب إليه الإمام الشافعي وجماهير أهل السنة[1] إلى (أن الطهارة والنجاسة وسائر المعاني الشرعية كالرق والملك والعتق والحرية، وسائر الأحكام الشرعية ككون المحل طاهراً أو نجساً، وكون الشخص حراً أو مملوكاً مرقوقا ليست من صفات الأعيان المنسوبة إليها، بل أثبتها الله تحكماً وتعبداً غير معللة)[2]. وذهب أيضاً إلى أن: (الكفارة في الطعام وإصابة المرأة تعبد ... والكفارة في فدية الأذى وغيرها تعبد لا يقاس عليه)[3].

وجاء في حكم فريضة صلاة الجمعة على العبد: (... وإنما تلزم الأحرار، فما لا يجب شرعاً لا يملك السيد إجباره عليه على وجه التعبد كالنوافل)[4]. وفي مسألة إخراج مقدار القيمة في الزكاة ورأي الإمام الشافعي فيها بتغليب التعبد على حكمة سد الخلة ورد: (الجمع بين الظاهر وبين التعبد ومقصود سد الخلة اغلب على الظن في العبادات، لأن العبادات مبناها على الاحتياط من تجريد النظر إلى مجرد سد الخلة ... وليس يبطل الشافعي رحمه الله هذا لانتفاء الاحتمال، لكن لقصور الدليل الذي يعضده، ولإمكان كون التعبد مقصوداً مع سد الخلة)[5].

وأمثلة هذا العنوان كثيرة ذُكر بعضها وسيذكر آخر كثير خلال البحث_وعند مظان التعبد في الأحكام خاصة.

ثالثا: ظهور استعمال اللفظ"تعبد" عند المقاصديين:

---

[1] يطلق هذا اللقب على اتباع أبي الحسن الأشعري بعد وفاته من طرف العلماء - الشافعية خاصة- ويطلق أيضا على جمهور الأمة و سوادها الأعظم من أصحاب الأئمة كالإمام مالك وأبي حنيفة والشافعي والأوزاعي والثوري، ويطلق عليهم أيضا جمهور السلف وأهل السنة والجماعة:الفرق بين الفِرق، ص26.

[2] الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص47.

[3] الشافعي، الأم، ج2/ص186.

[4] المقدسي، الفروع، تحقيق:أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية بيروت،ط:01،1418هـ، ج2/ص72.

[5] الغزالي، المستصفى، ج2/ص54.

أما في المقاصد فقد ظهر اللفظ "تعبد" و "تعبدي" بظهورها، وعلى لسان شيخ المقاصد

الإمام الشاطبي في كتابه "الموافقات" وفي الجزء الثاني منه خاصة، والكلام نفسه أعيده هنا من ــ أن أمثلة ذلك كثيرة تكررت وستتكرر خلال البحث ــ.

ويليه الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والذي يُحسب له أنه أطلق اللفظ "تعبدي" بإضافة ياء النسبة إلى "تعبد" هكذا مفردا دون ربط، وأسماه: "ما يخلو من الأحكام من التعليل".

ولأن الكلام في المقاصد لا يخلو عن الحديث في التعليل، والحديث في التعليل لا ينفك عن التعبد، فهو يتكرر وبكثرة في صفحات الكتب المقاصدية، وعلى ألسنة المقاصديين.

الفرع الثالث:مرادفات التعبد وما يقوم مقامه من المصطلحات والعبارات:

يطلق على الأحكام التي لا يمكن تعليلها من كل وجه، وتبقى جوانب منها تستعصي على الفهم، فيُفَوَّض أمرها إلى الشارع عدة إطلاقات ومرادفات واصطلاحات، تصب كلها في معنى واحد: التعبد.

وأشهر تلك المرادفات هي:

1. **اللامعقولية**: وهي كون الحكم **لامعقول المعنى**؛ وتأتي بتصرفات مختلفة كـ:**غير معقول المعنى**،أو **ليس له معنى معقول** أو **عدم معقوليته** ... .

والعبارة تأتي قرينة التعبد، ظهرت بظهوره، وترددت كثيراً على ألسنة العلماء – فقهائهم وأصولييهم ومقاصدييهم –، بل إن تعريف "التعبد" و"التعبدي" هو: كونه **غير** أو **لا معقول المعنى** -كما تبين في التعريف الاصطلاحي للفظين –.

فهاهو الإمام الشافعي يذكر العبارة عندما يعرف التعبد اصطلاحاً فيقول: **مالا يعقل معناه**[1].

[1] الأم، ج2/ص: 185.

والإمام الجويني أيضاً يقول: **المعنى الذي لا يعقل معناه** هو: المعنى الخاص كحكمة التكبير عند التحريم والتسليم عند التحليل ... [2].

وقد أوضحت في عنصر سابق أن من معنَيَي المعنى الخاص للتعبد: التعبد المحض.

وأورد الإمام الغزالي في قاعدة: الخارج عن القياس لا يقاس عليه، أورد خصائص أولها: ما استثني من قاعدة عامة وخصص بالحكم و**لا يعقل معنى** التخصيص، فلا يقاس عليه غيره[1].

والإمام الشاطبي أيضاً وهو يعرِّف التعبد قال: إنه ما لا يعقل معناه على الخصوص[2].
وتُكرر

العبارة - اللامعقولية - عند الحديث عن العبادات وأحكامها بدءاً بالطهارة، فالصلاة وتفصيلاتها، والزكاة، والحج ...، فهي كلها تعبد لا يعقل معناه - وإن كانت معللة إجمالاً - .

وفي المعاملات أيضاً، إذ هناك جوانب منها، أحكامها غير معقولة المعنى لم يمكن إدراكها، من ذلك - وإن أدركنا أن حدَّ الزنا مجعول للردع عن هذه الرذيلة- إلا أننا لم نستطع أن ندرك لماذا كان الحد في الجلد مائة تماماً لغير المحصن؟ ولماذا كان الرجم دون غيره من وسائل القتل الأُخر للمحصن؛ والكلام نفسه يتردد مع باقي الحدود فالكفارات بأنواعها وغير ذلك.

وحتى في العقائد ورد: قصر العدد تسع وتسعين على أسمائه الحسنى، ذكر فخر الدين الرازي: على الأكثر أنه تعبد **لا يعقل معناه**[3].

2.التسليم : أو كون الحكم مُسَلَّمًا به ؛ومثل اللفظ السابق، يأتي **"التسليم"** مرادفاً "للتعبد". يتكرر أيضاً على ألسنة العلماء عند إرادة التعبير عن الحكم الذي لم تعرف له علة ولا حكمة.

---

[2] البرهان، ج2/ص93.

[1] المستصفى، ج2/ص: 339.

[2] الموافقات، ج2/ص: 318.

[3] ابن حجر، فتح الباري شرح صحيح البخاري،تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب، دار المعرفة بيروت 1379هـ، 11/ص:221.

من ذلك قول الأستاذ الريسوني: (وجانب العبادات - من الشريعة - ينبني على أساس **التسليم** والتعبد، بغض النظر عن العلل والحِكَم، فكان الأصل فيه عدم التعليل، وإن كان في باطن الأمر معللاً عند الله تعالى) [4]. والعادات إذا كان الغالب فيها الالتفات إلى المعاني، إذا وجد فيها التعبد، فلابد من **التسليم** والوقوف مع المنصوص كطلب الصداق، والذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول[5].

---

[4] نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص: 211.

[5] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص: 307-308.

والملاحظ أنه يمكن التفرقة بين اللفظين: التعبد والتسليم، أن الثاني يتحقق أو يأتي نتيجة للأول، معنى عند معرفة أن الحكم تعبدي، وجب وقتها التسليم والإذعان والخضوع وهذه المعاني كلها يراد بها المعنى العام للتعبد، إلى جانب المعنى الخاص.

3.التوقُّف: بمعنى الوقوف مع النصوص، أي: الميدان الذي ينبغي على المكلف أن يقف عنده[1].

ويوضع المصطلح "**توقف**" مكان "تعبد" كما في صياغة قاعدة الإمام الشاطبي: "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد ، دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[2]، فقد أعيدت الصياغة بعد دراستها فصارت : "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف **التوقف** دون الالتفات إلى المعاني ..."[3]. وله ــ الإمام ــ أيضا (التزم مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني وإن ظهرت لبادي الرأي، وقوفا مع ما فهم من مقصود الشارع فيها من التسليم على ماهي عليه)[4] .ومن هنا أُطلِق على العبادات أنها "شعائر **توقيفية**"[5].

لأنه "إذا سكت الشارع عن أمر، مع وجود داعي الكلام فيه، دَلَّ سكوته على قصده إلى **الوقوف** عندما حدَّ وشَرَع" [6].

4.حق الله: وهو الذي لا خيرة فيه للمكلف[7]؛ وجانب التعبد (**حق الله**) لا يخلو من حُكم من الأحكام الشرعية، سواء أكان تعبدياً أو معللاً، وسواء أكان في العبادات أو في غيرها.

---

[1] الكيلاني، قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي ،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،دار الفكر دمشق،ط:01،1421هـ/ 2000م ص: 234.

[2] الموافقات، ج2/ص: 300.

[3] الكيلاني، قواعد المقاصد ، ص: 234.

[4] الشاطبي، الاعتصام،ج2/ص:366.

[5] القرضاوي، العبادة في الإسلام، دار الشهاب، باتنة، ط:الثانية، ص: 208.

[6] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص: 410.

[7] المرجع السابق، ج2/ص:317.

وقد خص الشيخ القرافي لذلك فرقاً من فروقه بين قاعدة حقوق الله تعالى، وقاعدة حقوق الآدميين. أوضح فيه أن **حق الله** هو: أمره ونهيه ... وما من حق للعبد إلا وفيه **حق الله** تعالى[8].

---

[8] انظر في ذلك: الفروق، ج1/ص:161، الفرق 22.

لأن المراد بالتعبد أن يكون **لله فيه حق**، فإذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها.

وعليه فالتكاليف منها ما هو "**حق لله خاصة**" وهذا هو الراجع إلى التعبد، وما هو "حق للعبد" وفيه **حق الله** وأمثلة ذلك كثيرة من المسائل الدالة على اعتبار التعبد وإن عُقِل المعنى الذي لأجله شُرِع الحكم فقد صار إذا كل تكليف **حقاً لله** تعالى، فإن ما هو لله فهو لله، وما كان للعبد فراجع إلى الله، من جهة **حق الله** فيه ومن جهة كون حق العبد من حقوق الله، إذ كان لله أن لا يجعل للعبد حق أصلاً[1].

"**فحق الله** طاعته، وحق العبد مصلحته"[2].

5.الاحتكام: ويأتي مكان التعبد أحياناً لاتحاد المعنى، وهو ما خفي علينا وجه اللُّطف فيه.

يقول الإمام الغزالي في ذلك: (مبنى العبادات على **الاحتكامات**، ونعني **بالاحتكام**: ما خفي علينا وجه اللطف فيه، لأنا نعتقد أن لتقدير الصبح بركعتين، والمغرب بثلاث، والعصر بأربع سراً، وفيه نوع لطف وصلاح للخلق، استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه، ولم نطلع عليه. فلم نستعمله، واتبعنا فيه الموارد)[3].

6.التَّحكم: مثل الاحتكام، والمقصود بـ**التحكمات** التوقف أي الوقوف دون إدراكٍ لحكمة الحُكم لا جزئية ولا معنى خاص.

وقد أطلقه أيضاً الإمام الغزالي مجيبا على سؤال: **التحكمات** - التي لا تعقل معانيها - ليست نادرة، وانتم بنيتم ما ذكرتموه على ندور **التحكم** بالإضافة إلى المعاني واتباعها؟

فقال: (ما يتعلق من الأحكام بمصالح الخلق من المناكحات والمعاملات والجنايات والضمانات، وما عدا العبادات، فـ**التحكم** فيها نادر، وأما العبادات والمقدرات، **فالتحكمات** فيها غالبة، واتباع المعنى نادر)[4].

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2/ص: 315-316.

(2) المقري، القواعد، القاعدة: 170، ج2/ص: 416.

(3) الغزالي شفاء الغليل، ص: 204.

(4) المرجع السابق، ص: 203.

7.**ملازمة الأعيان:** كقول الإمام الشافعي: "الأصل في العبادات **ملازمة أعيانها** وترك التعليل"[5]،

[5] المقري، القواعد، القاعدة: 74، ج2/ص: 295.

وهذا ما يوافق قاعدة الإمام الشاطبي: "الأصل في العبادات التعبد"[1].

8.الامتثال لله تعالى أو للأمر الإلـهي: أو تحقيق **الامتثال لأمر الله** تعالى- ذكره الأستاذ عبد المجيد

النجار-قال: (أرى أن المعنى الشرعي للفظ **"التعبد"** إنما هو تحقيق **الامتثال للأمر الإلـهي** ، ولا أقصد بالأمر الإلـهي المعنى اللغوي المتمثل في صيغة الأمر، وإنما قصدت به مطلق إيقاع الفعل أو الكف عنه)[2]،وقال: (هو أن يتأسس فعل الإنسان في إيقاعه وفق الحكم الشرعي على أساس من الخضوع لله تعالى و **الامتثال لأمره** ليكون ذلك ميزانا في إيقاع الفعل يميل به إلى إجرائه على ما تبتغي به مرضاة الله...)[3] .

يعني أن الحكم الشرعي إنما شرع تحقيقا للمراد الإلهي هو التعبد به له عز وجل.

إلى جانب عبارات أخرى كثيرة تقوم مقام اللفظ "تعبد" استعملها العلماء أيضاً للدلالة عليه:

ذكر بعضها الإمام الجويني وهي[4] :

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص300.

[2] عبد المجيد النجار، مجلة الموافقات(فقه التطبيق)مجلة الموافقات، مجلة جامعية تعنو بالبحوث والدراسات الإسلامية، تصدر عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين الجزائر، العدد:الأول،ص:286.

[3] عبد المجيد النجار،فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط:الأولى ،1992م، ص 189.

[4] البرهان، ج2/ص80 و ما بعدها.

9. ما لا يلوح فيه للمستنبط معنى أصلاً.

10. ما لا يلوح فيه للمستنبط مقتضى من ضرورة أو حاجة أو استحثاث على مكرمة.

11. ما يندر تصويره جداً.

12. امتناع استنباط معنى.

وما أطلقه الإمام العز بن عبد السلام:

13.مالم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو درؤه لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد[5] .

وأيضاً ما ذكره الشيخ ابن عاشور:

14. التعبدي المحض هو : **ما لا يُهتدَى إلى حكمته**[6] و **"المحافظة على صورة الحكم":** بأن لا يزيد

---

[5] قواعد الأحكام في مصالح الأنام ،ج1/ص19 .

[6] مقاصد الشريعة الإسلامية، ص45.

في تعبديتها، إذا تحقق من ذلك ،و**"ما ادُّعِي فيه التعبد إنـما هو أحكـام قد خَفِيت عللـها أو دقت"** [1].

<u>وما ذكره الشيخ القرضاوي:</u>

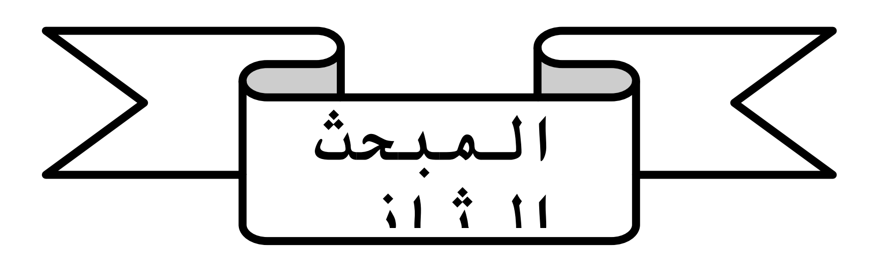
15.**"التقيُّد بالنصوص"** بمعنى التعبد[2].

وعبـارات أخـرى تتفـق كلهـا فـي المعنـى ،كــ **: التــزام المعنــى** ، و **عدم الالتفات إلى المعاني،** وغير ذلك.

---

[1] المرجع السابق، ص46.

[2] فقه الطهارة، مكتبة وهبة القاهرة،ط



الوصف التعبدي بين الأصل والاستثناء

M

بعد بسط مجموعة التعاريف وباقي العناوين المُكَمِّلة لها ولما يخص اللفظ **"تعبد"** ، يأتي هذا المبحث كمقدمة لمجموعة المباحث الآتية، وكمحاولة للإجابة عن إشكال البحث، ومجموعة الاستفهامات المطروحة في المقدمة.

فالثابت أن الله تعالى هو الخالق المستحق للعبادة، وما علينا إلا الإقرار له بالعبادة طوعاً وكرهاً، في جميع أوامره ونواهيه قياماً بواجب العبودية، منفذين أحكامه تعبداً، علمنا حكمتها أم لم نعلم.

لكن العلماء عند تتبعهم نصوص الأحكام الشرعية في القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة وجدوا أكثرها يشير إلى الغاية أو الحكمة أو المصلحة التي أرادها الله تعالى من تشريعها.فالشرع في مظانه يتأرجح بين الإلزام بالأحكام دون استجلاء لحكمة أو علة، وبين استجلاء ما يترتب عليها من مقاصد وعلل.

من هؤلاء العلماء الإمام الغزالي والشيخ ابن عاشور، وغيرهما حيث قسموا الأحكام إلى قسمين: معلل وتعبدي. وأن أحكام الشريعة بحسب تعليلاتها ثلاثة أقسام:

1. قسم معلل لا محالة، وهو ما كانت علته منصوصة أو مومئاً إليها.

2. قسم تعبدي محض، وهو ما لا يهتدي إلى حكمته.

3. قسم متوسط بين القسمين وهو ما كانت علته خفية، واستنبط له الفقهاء علة، واختلفوا فيه.

وأخذاً بالقسم الأول، أي الكفتين أرجح؟ و أ يُّهما راعته الشريعة في أحكامها؟

هذا ما سعى العلماء -ولا زالوا إلى يومنا هذا- إلى إثباته، ببيان أن الشرع في أحكامه انقسم قسمين بين الحرص على بيان علل الأحكام ومقاصدها من جهة، وبين إخفائها من جهة أخرى.

وعملي في هذا المبحث سيكون بتتبع -قدر الإمكان- تلك الأحكام الشرعية وبيان نسبة التعبد فيها من التعليل، مع الاستدلال بما تيسر لي من أقوال العلماء وآرائهم، مع محاولة الترجيح، وبيان مقصود الشارع الأول، إلى جانب البحث في أيهما أكثر أفضلية وثواباً: الحكم التعبدي أم المعلل؟

كل ذلك سأتناوله-إن شاء الله تعالى- في مطلبين، وكل مطلب سيتفرع إلى أكثر من فرع ينقسم بدوره إلى نقاط:

أما المطلب الأول: عن بيان كيفية تصرف الشرع في وضعه للأحكام.

الفرع الأول:تصرف الشرع بإظهار علل الأحكام،و أهمية ذلك.

الفرع الثاني:تصرف الشرع بإخفاء العلة أحياناً، وقصده من ذلك.

أما المطلب الثاني: الترجيح بين التصرفين، وأيهما مقصود الشارع الأول، وحكمهما من

حيث الثواب والأفضلية.

الفرع الأول: الترجيح بين التصرفين، وبيان مقصود الشارع الأول.

الفرع الثاني: الحكم التعبدي والمعلل، من حيث الثواب والأفضلية.

المطلب الأول

بيان كيفية تصرف الشرع في وضعه للأحكام

اتفق العلماء في الجملة على القول بالتعليل، وأنه واقع في نصوص الشريعة، إلا أنهم اختلفوا هل يقتصر فيه على ما ورد، وبذلك تكون معظم أحكام الشريعة تعبدية، أم يتعدى به محل وروده؟ ومعنى ذلك أن أحكام الشريعة كلها معقولة المعنى لا تخلو عن علة في واقع الأمر، ولو لم ندركها

تفصيلاً في البعض.

وجواب ذلك يثبت ببيان كيفية تصرف الشرع في وضعه للأحكام، فالقول بتصرفه بإظهار علل الأحكام وحِكَمها ومعانيها يفيد التأصيل للتعليل على الإطلاق.والقول بتصرفه بإخفاء العلل يفيد التأصيل للتعبد.

إلا أن القول الوسط والذي يوافق اتفاق العلماء المذكور أعلاه، هو القول بتعمد الشرع بيان العلل والحِكَم، وفي نفس الوقت إخفاؤها أحياناً.

وتفصيل الكلام في ذلك يقتضي تقسيم المطلب إلى فرعين سبقت الإشارة إليهما.

الفرع الأول: تصرف الشرع بإظهار علل الأحكام وأهمية

ذلك:

أولاً: تصرف الشرع بإظهار علل الأحكام وحكمها:

فالله تعالى أودع في شرائعه وأحكامه ما شاء من المصالح والحِكَم والأسرار، حيث جاءت الشرائع السماوية كلها، والشريعة الإسلامية بخاصة لدفع الضرر عن الناس وتحقيق المصالح لهم في العاجل والآجل معاً، فاشتملت نصوص كثيرة من الكتاب والسنة على علل ظاهرة وحِكَم منصوصة توضح قصد الشارع وغايته مما شرع، حتى صار الأمر من المعلوم الذي لا غبار عليه،

فـ (من المعلوم من الشريعة أنـها شرعت لمصالح العباد، فـالتكليف كلـه إمـا لـدرء مفسـدة وإمـا لجلـب مصـلحة، أولـهمـا معـاً، فالـداخل تحتـه مقتضٍ لمـا وضعت له، فلا مخالفة في ذلك الشارع)[1]؛

و(عـرف مـن دأب الشـرع اتبـاع المعـاني المناسـبة، دون التحكمـات الجامدة، وهذا غالب عادة الشرع)[2].

وهـو بعـد اسـتقرائه للشـريعة اعتمـد (أنهـا وضـعت لمصـالح العبـاد) ويشاركه الرأي الشيخ ابن رشد (الحفيد) الذي بنـى إحدى نظرياتـه التـي تنطلق من نظرته الفلسفية إلى الشريعة على أساس هو: (أن أحكام الشريعة كلها معقولة المعنى)[3].

وذلـك بـدءاً بحكمـة إرسـال الرسـل υ (لإسـعاف النـاس وإصـلاح شؤونهم الدنيوية والآخروية وإيصالهم إلى ما أراده لهم العليم الـحكيم من الكمال لأن ذلك لا يكون إلا بـالرسالة)[4]، قال الله تعالى: (**رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَىَ اللهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ**)[5]، وقال أيضاً: (**وَمَآ أَرْسَلْنَاكَ إِ لاَّ رَحْمَةً لِلْعَالَمِينَ**)[6] ،فالغايـة من بعثـة الرسـل مبشرين ومنذرين هي (إقامـة الحجـة علـى النـاس حتـى لا يمكنـهم الاعتـذار بأنهم لم يعرفوا الحق، لأنه لم يصلهم مبشر ولا منـذر. وعلَّل إرسـال النبـي محمـد ε أن يكـون رحمـة للعـالمين، أي بهـدايتهم وإرشـادهم لسـنن الفطرة)[7].

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج1/ص: 199.

[2] الغزالي، شفاء الغليل، ص:199.

[3] ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية لحمادي العبيدي، ص: 105.

[4] إبراهيم أفندي ،أسرار الشريعة الإسلامية ، مطبعة الواعظ،ط:01-1328هـ،ص: 04.

[5] النساء/165.

[6] الأنبياء/107.

[7] علال الفاسي، مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، ص: 7-8.

ومروراً بحكمة تشريع العبادات والمعاملات ـ سيأتي بيان ذلك في مباحث قادمة ـ فالشريعة كلها مصالح -على حد تعبير الإمام العز بن عبد السلام- (إما تدرأ مفاسد أو تجلب مصالح، فإذا سمعت الله يقول: (**يَآ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**)[8] فتأمَّل وصيته بعد ندائه فلا تجد إلا خيراً يحثك

---

[8] البقرة/104.

عليه أو شراً يزجرك عنه أو جمعاً بين الحث والزجر، وقد أبان في كتابه ما في بعض الأحكام من المفاسد حثا على إتيان المصالح)[1].

بل إن علم أسرار الدين الباحث عن حِكَم الأحكام وأسرار خواص الأعمال ونِكاتها من أدق الفنون وأحسن العلوم التي يصرف فيها من أطاقه نفائس الأوقات، ويتخذه عدة لمعاده بعد ما فرض عليه من الطاعات، إذ به يصير الإنسان على بصيرة فيما جاء به الشرع، "فكل مصلحة حثنا الشرع عليها وكل مفسدة ردعنا عنها"[2].

فإذا كان من صفات الله تعالى الواجبة له الخَلق، فلا بد من أن يخلق، ولكن لا يمكن أن يخلق الناس سدى، فقد خلق الكون كله، وجعل عمارته في يد بني آدم ليمتحن إخلاصهم في مهمتهم، وقيامهم بواجب الاستخلاف الذي أعطاه لهم ، فقوله تعالى: **(وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ**

وَ الاِ نْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُوْن) [3] مع صغر نصه يحتوي على حقيقة ضخمة هائلة، من أضخم الحقائق الكونية التي لا تستقيم حياة البشر في الأرض بدون إدراكها واستيعابها، بل هي الحجر الأساس الذي تقوم عليه (وأول جوانب هذه الحقيقة أن هنالك غاية معينة لوجود الجن والإنس هي: العبادة لله أو العبودية له، أي أن يكون هناك عبد ورب، عَبدٌ يَعْبُد، ورَبٌ يُعْبَد... والعبادة أوسع وأشمل من مجرد شعائر بل هي الخلاقة في الأرض التي تقتضي ألواناً من النشاط الحيوي في عمارة الأرض وترقية الحياة فيها. كما تقتضي القيام على شريعة الله في الأرض لتحقيق المنهج الإلهي الذي يتناسق مع الناموس الكوني العام)[4].

هذا الإجماع الذي يكاد يكتمل من العلماء - القدامى منهم والمعاصرين- على رعاية الشريعة الإسلامية للمقاصد والمصالح والعلل في أحكامها، إنما هو ثمرة العقل -وقد سبقت الإشارة إلى أهميته في

---

[1] العز بن عبد السلام،قواعد الأحكام في مصالح الأنام،ج1/ص: 11.

[2] الدهلوي، حجة الله البالغة، ج1/ص: 129.

[3] الذاريات/56.

[4] السيد قطب ،في ظلال القرآن ، ج27/ص: 3386-3387.

استجلاء الأحكام وفق ضوابط وأحكام في مبحث سابق من الفصل التمهيدي-.

فـ (معظم مصالح الدنيا ومقاصدها معروف بالعقل، وذلك في معظم الشرائع، إذ لا يخفى على عاقل قبل ورود الشرع أن تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة على نفس الإنسان وعن غيره محمود حسن، وأن ترجيح أرجح المصالح فأرجحها محمود حسن، وأن درء المفاسد فأفسدها محمود حسن ... واتفق الحكماء على ذلك، وكذلك الشرائع على تحريم الدماء والأبضاع والأموال والأعراض)[1].

والقول بحرص الشريعة الإسلامية على تبيان علل الأحكام وحِكمها يعد من الـمُسَلَّمَات التي أقيم البرهان عليها صحة أو فساداً عند الإمام الشاطبي في أول مقدمة له من كتاب المقاصد.

والثابت أن " الشارع قد قصد بالتشريع إقامة المصالح الآخروية والدنيوية، وذلك على وجه لا يختل لها به نظام، لا بحسب الكل، ولا بحسب الجزء ... فلا بد أن يكون وضعها على ذلك الوجه أبدياً وكلياً وعاماً في جميع أنواع التكليف والمكلفين وجميع الأحوال"[2].

فالمتتبع لأحكام الشريعة بأنواعها يجدها تزخر بالحكمة والمقاصد وتحقيق المصالح، وإذا تأملناها حق التأمل نجدها (من أولها إلى آخرها شاهدة بذلك، وناطقة به، ووجدت الحكمة والمصلحة والعدل والرحمة بادياً على صفحاتها، منادياً عليها، يدعو العقول والألباب إليها، وأنه لا يجوز على أحكم الحاكمين، ولا يليق به أن يشرع لعباده ما يضادها، وذلك لأن الذي شرعها علم ما في خلافها من المفاسد والقبائح والظلم والسفه الذي يتعالى عن إرادته وشرعه، وأنه لا يصلح العباد إلا عليها، ولا سعادة لهم بدونها البتة)[3].

---

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام ، ج1/ص: 5-6.

[2] الشاطبي،الموافقات ،ج2/ص: 37.

[3] ابن القيم، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية أهل العلم والإرادة، دار ابن حزم، ط: الأولى، 1424هـ/2003م، ص: 456.

وتدوين ذلك وتتبع جزئيات الأحكام الشرعية ـ العادية والعبا دية - لإيضاح كيف أن الشرع تصرَّف بمراعاة المصلحة والمقصد منها، من الصعوبة بمكان؛ والعلماء والباحثون لم يتوانوا لحظة في استجلائها لعامة المسلمين في مؤلفات كثيرة ـ قديمة وحديثة ـ تحت عناوين ومُسميات مختلفة كـ:

أسرار، أو محاسن، أو علل،أو حِكَم، أو مقاصد، أو مصالح، أو غايات، أو أهداف، أو فوائد التشريع أو الشريعة أو الأحكام، إجمالاً حيناً (في العادات والعبادات) وتجزئة أخرى، كأحكام

العبادات فقط أو المعاملات فقط، وأحياناً بتفصيل تلك العبادات أو المعاملات، كـ: مقاصد الصلاة، أو مقاصد الصوم ... .

ويستنتج من ذلك: أن الشرع في مظانه - غالباً- راعى مصالح العباد في الدارين، وهذه حقيقة لا ينكرها إلا جاحد أو جاهل. أما ذوو والعقول والفطرة السليمة فلا ينكرون ذلك.

والقول بعكس ذلك إنما هو (من أسوأ الظن بالرب تعالى، وكيف يستجيز أن يظن بربه أنه أمر ونهى وأباح وحرَّم وأحب وكره وشرع الشرائع وأمر بالحدود لا لحكمة ولا مصلحة يقصدها، ... وأي رحمة تكون في هذه الشريعة؟ وكيف يكون المبعوث بها رحمة مهداه للعالمين لو كان الأمر كما يقول النفاة؟ وهل يكون الأمر والنهي إلا عقوبة وكلفة وعبثا، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً)[1].

ثانياً: أهمية تصرف الشرع ببيان العلل و الحِكَم في الأحكام:

تظهر أهمية التعليل في الأحكام عند القول بعدمه ونفيه، فأحكام الشرع تصبح متناهية في الوقت الذي تتعدد وتتجدد أفعال العباد وتصرفاتهم، فيكون التناقض الذي يعني النقص في تشريع الشرع كله، وهذا محال في حق الشريعة وفي حق الله تعالى أولاً.

وعليه فإن أفعال العباد وتصرفاتهم لا يمكن أن تشملها الأحكام في الوقت الذي وجب استخراج العلل من النصوص، واستنباط القواعد الكلية وتطبيقها على الجزئيات مهما تنوعت.

فتعليل الأحكام مع ما فيه من أخذ ورد وقبول ورفض يبقى (حجر الأساس في صرح الاختلاف، ونقطة الارتكاز في محور دائرة الاجتهاد والاستنباط، وعلى فهمه تتوقف معرفة سر التشريع، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الأئمة، ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع شبه

---

[1] ابن القيم، شفاء العليل، ص: 288.

الطاعنين عليها بالجمود وعدم مسايرتها للزمن، ومنه يبتدئ طريق الإصلاح، وعلى ضوئه يسير المصلحون)[2] .

ولأن القول بعدم التعليل معناه تهميش المقاصد والعلل والذي ينتج عنه الآثار السلبية والكثيرة، وأول من يُمْنَى بها هم المسلمون لما سيلحق بهم من ضيق وحرج، فيلجأون إلى البديل لاستنباط الأحكام لحوادثهم ومستجداتهم فيظهر التحايل على الشرع والبحث عن مخارج،

---

[2] شلبي، تعليل الأحكام، ص: 4-5.

وظهور علم الخلاف (والتَّحَيُّل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعاً في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد شرعاً في صورة عمل معتد به لقصد تفصيلي من مؤاخذته، فالتحيل هو ما كان المنع فيه شرعياً والمانع الشارع)[1].

وثاني ما يُمنى بها العلوم الشرعية وعلى رأسها علم الفقه فيعرف الجمود ومثله علم أصول الفقه الذي يفقد صلاحيته أيضاً، وتبعاً له المقاصد فهي معدومة لأنها غير موجودة أصلاً. وأخيراً تُمنَى الشريعة الإسلامية ككل بالعجز عن مسايرة العصر ومستجداته وتفقد خصائصها التي تميزها عن باقي التشريعات، كالصلاحية لكل زمان ومكان، والمرونة والاستيعاب لكل شيء ......

الفرع الثاني: تصرف الشرع بإخفاء العلل والحِكَم في أحكامه أحياناً وقصده من ذلك:

أولاً: تصرف الشرع بإخفاء العلة في أحكامه:

فعلماء الشريعة ومجتهدوها توصلوا باستقرار الأدلة والأحكام والقرائن والأمارات الشرعية إلى تقرير صفتين اثنتين للشريعة وأحكامها وتعاليمها، صفة الثبات والقطع، وصفة التغير والظن؛ وأطلقوا صفة الثبات والقطع على طائفة من الأحكام التي اعتبروها من الـمُسَلَّمات والمقدَّرات الدائمة والثابتة على مر الأيام والعصور وفي كل مِلَّة وأمَّة، والتي لا يمكن البتة تعديلها وتنقيحها بموجب المصلحة الإنسانية مهما ادعى كون تلك المصلحة بلغت ما بلغت من درجات اليقين والقطع والظهور والأهمية والحاجة كما أطلقوا صفة التغَيُّر والظن والاحتمال على تلك الأحكام التي اتَّسمت بمراعاة البيئات والظروف ومسايرة أعراف الناس وعاداتهم وحاجياتهم.

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: 110.

والمراد بطائفة الأحكام التي اعتبروها من المُسلَّمات والمقدَّرات الدائمة والثابتة، تلك الأحكام التعبدية التي أشار إليها الإمام العز بن عبد السلام في الضرب الثاني خاصة عندما قسم المشروعات إلى ضربين[2]:

أحدهما: ما ظهر لنا أنه جالب لمصلحة أو دارئ لمفسدة، ويعبر عنه بأنه معقول المعنى.

والضرب الثاني: ما لم يظهر لنا جلبه لمصلحة أو دارئ لمفسدة، ويعبر عنه بالتعبد، وفي التعبد من الطواعية والإذعان ما لم تعرف حكمته ولا تعرف علته ما ليس في غيره مما ظهرت علته وفهمت حكمته، فإن مُلابِسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والمتعبد لا يفعل ما تُعُبِّد به إلا إجلالاً للرب وانقياد إلى طاعته، ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب عليها بناءً على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب، ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان، فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية من غير أن تُحَصل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة، سوى مصلحة أجر الطواعية) اهـ.

والبحث في هذه النقطة من هذا الفرع، لا يتم دون التطرق إلى عناوين متممة له هي:

قصد الشرع من إخفاء تلك الحِكم، وبيان كيف أن هذا الإخفاء إنما يتحقق أكثر مع العبادات أكثر من العادات، وتوضيح واجب العلماء تجاه هذا التصرف هل يلتزمون الجمود مع التسليم أم الواجب البحث والتنقيب؟

ثانياً: قصد الشرع من إخفاء علل الأحكام وحكمها:

---

[2] قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج1/ص:18-19.

من خلال كلام عبد العزيز بن عبد السلام -السابق- يتبين السبب في إخفاء علل بعض الأحكام وحِكمها ومقاصدها، وإلزام المتعبد بها دون انتظار لتحصيل حكمة أو فائدة، ودون مناقشة أو جدال، بل الانقياد والطواعية والإذعان وإجلال الرب، مع ما في ذلك من الثواب. وهذا ما يفيد المعنى العام من التعبد أو المعنى الأول له.

فالمتعبد ليس مطالبًا بالنظر والاجتهاد فيها بل (إن ما كان من التكاليف من قبيل الأحكام التعبدية، فإن قصد الشارع أن يوقف عنده ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة، وأن يوكل إلى واضعة ويسلم له فيه)[1] و(لأن الإنسان مكلف خلق ليلزم بما فيه كلفة و مشقة بحيث ينتهي ذلك كله إلى تحقيق هدف واحد هو "عبودية الإنسان لله تعالى" فهو عبد خلق للعبادة فقط وبمفهومها التعبدي، فالخالق تبارك وتعالى يريد أن يُعرف ويُعبد،وبناءً عليه خلق الإنسان والأكوان وكل شيء في الحياة لذاك)[2] .فكأن تشريع الأحكام مجرد تعبد فقط قصد الشارع من تشريعه اختبار طاعة العبد ومدى خضوعه.

ولأن الأحكام التعبدية لا يشترط أن تعقل الحكمة فيها تفصيلاً، إلا الامتثال للأمر من الرب، وفيه يتجلى تمام الطاعة المطلقة للأمر، وإن لم يفهم المكلف سره، بل يقول الرب: أمرت ونهيت ،ويقول المكلف: سمعت وأطعت. فالجانب التعبدي المحض مع كونه محدوداً جداً، إلا أنه معلل بسر التكليف والابتلاء الذي قام عليها الوجود الإنساني قال الله تعالى: (**إِنَّا خَلَقْنَاالإِنْسَانَ مِن نُطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ**)[1] ، ولأن الله تعالى أثبت الأحكام (تحكماً وتعبداً غير معللة لا راد لقضائه ولا معقب لحكمه)[2]. وهنا لا

---

[1] الشاطبي، الاعتصام، ج2/ص 365.

[2] طه جابر العلواني،في حوار له مع عبد الجبار الرفاعي،مقاصد الشريعة، ص127.

[1] الإنسان/2.

[2] الشويخ، تعليل الأحكام، ص37.

مجال للعقل ولا لاجتهاده ونظره حيث لا تصل آراؤنا الكلية وعقولنا الضعيفة وأفكارنا القاصرة إلى الوقوف على حقائقها.

ولأن القول بتعليل الأحكام لا يعني أن كل أحكام الشرع كذلك إذ (لوكان الدين بالرأي، لكان باطن القدمين أحق بالمسح من ظاهرهما)[3].

وكما قرر الإمام الشاطبي "قصد الشارع من وضع الشريعة -إخراج المكلف عن داعية هواه حتى يكون عبدا لله اختيارا كما هو عبد لله اضطرارا"[4] فإن كان الأمر كذلك (لم يصح لأحد أن يدعي على الشريعة على أنها وضعت على مقتضى تشهي العباد وأغراضهم، إذ لا تخلو أحكام الشرع من الخمسة، أما الوجوب والتحريم فظاهر مصادمتها لمقتضى الاسترسال الداخل تحت الاختيار، إذ يقال له: (افعل كذا) كان لك فيه غرض أم لا، و(لا تفعل كذا) كان لك فيه غرض أم لا... أما سائر الأقسام -وإن كان ظاهرها الدخول تحت خيرة المكلف-فإنما دخلت بإدخال الشارع لها تحت اختياره، فهي راجعة إلى إخراجهما عن اختياره)[5].

وهو وإن كان يومئ في هذه الفقرة إلى جانب التعبدي في الأحكام - خاصة عند قوله (افعل كذا) كان لك فيه غرض أم لا، و(لا تفعل كذا)كان فيه غرض أم لا- إلا انه يصرح في مقام آخر بذلك قائلا: (أما أمور التعبدات فعلتها المطلوبة مجرد الانقياد، من غير زيادة ولا نقصان)[6].

[3] رواه أبوداود،سنن أبي داود،كتاب الطهارة،بلب كيف المسح،رقم الأثر:162،(42/1).

[4] الموافقات، ج168/2

[5] المرجع السابق، ج2/ص170–171.

[6] المرجع السابق، ج2/ص308.

ولذلك لما سئلت عائشة رضي الله عنها عن قضاء الحائض الصوم دون الصلاة، قالت للسائلة: **((أحرورية أنت؟))**، إنكارا عليها أن يُسأل عن مثل هذا، إذ لم يوضع التعبد لأن تفهم علته الخاصة، ثم قالت: **((كنا نؤمر بقضاء الصوم ولا نؤمر بقضاء الصلاة))**[1]، وهذا يرجِّح التعبد، على التعليل بالمشقة.

على أن ذلك الإلزام بتلك الأحكام لم يكن لأجل التعجيز أو التعسف إذ:

لم يمتحنا بِمَا تَعْيَا العقولُ به ... حرصا علينا فلم نَرتَبْ ولم نَهِمِ[2]

ثالثاً: قصر الوصف التعبدي على جانب العبادات أكثر من العادات:

وإن كان الكلام عن هذا العنصر سيأتي مفصلاً في الفصل الثاني-إن شاء الله تعالى- إلا أنني ارتأيت ضرورة الحديث عنه، لأنه جزء لا ينفك عن الحديث عن تصرف الشرع بإخفاء العلة والمقصد في ما شرع من الأحكام، ولأن الكثير ممن تكلم في موضوع (التعليل والتعبد) خص العبادات بالتعبد دون المعاملات والعادات، وعلى رأس هؤلاء الإمام الشاطبي الذي يرى وجوب الأخذ بالتعبد في العبادات -دون الالتفات إلى المعاني -كأصل يُبنىَ عليه وركن يُلجَأ إليه- ويتضح ذلك في قوله "الأصل في العبادات بالنسبة إلى المكلف التعبد دون الالتفات إلى المعاني، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"[3].

هاته القاعدة التي تلقاها الكُتاب والباحثون بالدراسة -المعاصرون منهم خاصة -بإثباتها في مجال دون آخر، وبوضع استثناءات واستدراكات لها سيأتي ذكرها في حينها؛ ونتيجتها كانت بعدم التسليم بكون التعبد حِكراً على العبادات فقط دون العادات، بل إن "توقيفية العبادات لا يعني خلوها

---

[1] رواه البخاري، كتاب الحيض،باب لا تقضي الحائض الصلاة، حديث رقم:315 (122/1).

[2] البوصري، البردة(الدرة اليتيمة)، مطبوعة على ذمة، ص:10

[3] الموافقات، ج2/ص: 300.

من الحكم"[4]، و"كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد، فلا بد فيه من اعتبار التعبد"[5]. بل إن بعض العادات هي محض تعبد لا مجال لجانب المعاني فيها، وتفصيل مجمل هذه الأقوال، سيأتي الحديث عنه فيما هو آت من المباحث وعند الضوابط خاصة.

لكن وبما أنني في معرض الحديث عن تصرف الشرع بإخفاء علل بعض الأحكام ومقاصدها، أكتفي هنا بالبحث عن موقف العلماء تجاهها، هل يكون التسليم؟ أم البحث في عللها؟ على أنني أكرر هنا أيضا، أن تفصيل الكلام في هذا العنصر والذي يليه أيضاً، سيأتي بيانه أكثر في المباحث القادمة.

رابعا: واجب العلماء تجاه تصرف الشرع بإخفاء حِكم وعلل الأحكام:

فبعدما اتضح قصد الشرع من إخفاء الحِكَم والعلل، وقصر التعبد على العبادات أكثر من العادات، فما هو واجب العلماء والمجتهدون من ذلك؟ هل يتصرفون تجاهه بالتسليم والوقوف على الأحكام أخذًا بالمبدأين، أم أنهم مطالبون بالبحث في الأحكام علَّهم يجدون لها أو لبعضها حِكَما وعللا فيخرجونها من دائرة التعبد إلى دائرة التعليل والتقصيد؟

هذا ما أنهى به الشيخ محمد الطاهر بن عاشور مبحثه في "تعليل الإحكام الشرعية وخلو بعضها عن التعليل وهو المسمى التعبدي"، قال: (وجملة القول أن اليقين بأن أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حِكم ومصالح ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّف علل التشريع ومقاصده ظاهرها وخفيها فإن بعض الحكم قد يكون خفيا وإنَّ إفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها، فإذا أعوز في بعض العصور الإطلال على شيء منها فإن ذلك قد لا يعوز من بعد ذلك، على

---

[4] نور الدين بن مختار الخادمي، علم المقاصد الشرعية، مكتبة العبيكان، ط :الأولى، 1421هـ-2001، ص: 167.

[5] الشاطبي، الموافقات،ج2/ص:310.

أن من يعوزه ذلك يحق عليه أن يدعو نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهة ومراسلة ليمكن لهم تحديد مقادير الأحكام المتفرعة من كلام الشارع)[1].

لكنه مع ذلك يحُدُّ له حدودا في تنقيبهم عن تلك العلل على وجه الوجوب هي: (.. أن لا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم ولا يفرعوا على صورته ولا يقيسوا فلا ينتزعوا منه وصفاً ولا ضابطًا، لأن فوارق الأحوال المانعة من القياس تخفى عند عدم الاطلاع على العلة، ومن الفوارق مؤثر وغير مؤثر. وإذا جاز أن نثبت أحكاما تعبدية لا علة لها ولا يُطلع على علتها فإنما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية. فأما هذان فلا أرى أن يكون فيها تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها)[2].وهو يُبَيِّنُ الخطر الذي قد ينجم عن محاولة إثبات هدا النوع من العلل –العلل المستنبطة من تلك الأحكام التي خفيت علتها- وهو: (... الخطر على التفقه في

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص48.

(2) المرجع السابق، نفس المكان.

الدين. فمن أجل إلغائه وتوقيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر ونفوا القياس. ومن الاهتمام به

تفننت أساليب الخلاق بين الفقهاء، وأنكر فريق منهم صحة أسانيد من الآثار. ولقد نرى من الفقهاء الذين جعلوا من أصولهم التمسك بظاهر لفظ الشارع، أو بالوصف الوارد عند التشريع لم يسلموا من الوقوع فيما يشبه أحوال أهل الظاهر من الاعتبار بالتعبد)[1].

وهو يشترط لإثبات التعليل من عدمه فيما خفيت علته: استفراغ الجهد (بأن يجيد النظر في الآثار التي يتراءى منها أحكام خفيت عللها ومقاصدها ويمحص أمرها، فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي نظرفي مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل على بعض الرواة أبرز مرويه في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد. وعليه أيضا أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها)[2].

فإذا تحقق بأن الحكم تعبدي كان واجب الفقيه أن يحافظ على صورته وأن لا يزيد في تعبديتها كما لا يضيع أصل التعبدية[3].

ولعل الشيخ ابن عاشور يقصد بالفقيه هنا، الأصولي المجتهد لأن ما ذكره من أمور يجب توفرها في من يقوم بتلك المهمة،لا تبتعد كثيرا عن شروط المجتهد، خاصة شرط العلم بمقاصد الشريعة.

وجاء في كتاب "تأسيس النظر": (الأصل عند محمد[4] رحمه الله أن الشيء إذا ثبت مُقَدَّرا في الشرع فإنه لا يجوز تغييره إلى تقدير آخر)[5].

وهذا ما قرره الإمام الشوكاني بعد مناقشته مسائل يغلب فيها التعبد كالتسبيع والتتريب من ولوغ الكلب وغيرها، قال:(فالحاصل أن الواجب

---

(1) مقاصد الشريعة الإسلامية، ص45.

(2) المرجع السابق، ص47.

(3) المرجع السابق، ص46.

(4) محمد بن الحسن صاحب أبي حنيفة.

(5) الدبوسي، تأسيس النظر،نشر: زكريا علي يوسف، مطبعة الإمام القاهرة، ص109.

علينا أن نمتثل ما أمرنا به على أي صفة كانت ولا نرجع إلى عقولنا ولا إلى ما تقتضيه شكوكنا وخواطرنا الواردة على خلاف ما جاءنا عنه، ندع التشكيك على أنفسنا وعلى غيرنا .. فإن ذلك نزعة من نزعات الشيطان الرجيم و نبضة من نبضات الشكوك)[6].

[6] السيل الجرار ، تحقيق:محمود إبراهيم زايد، دار الكتب العلمية بيروت، ط:01،1405هـ،ج1/ص48.

المطلب الثاني

الترجيح بين التصرفين وأيهما مقصود الشارع الأول
ثم بيان حكمهما من حيث الثواب و الأفضلية

يأتي هذا المطلب متمما للمطلب السابق، فبعد معرفة أن الشرع في تشريعه للأحكام يتصرف ببيان الحكمة و المقصد و بإخفائهما أحيانا. يُطرح السؤال: أيّ التصرفين هو مقصود الشارع الأول؟

و إن كان العنوانان (عنوانا التصرفين) قد أجابا مسبقا، لأن مجرد القول: وتصرفه بإخفائها أحيانا، يوحي بأن الغلبة للأول. إلى جانب ما جاء في مادة العنوانين من إيضاحات واستدلالات تعضد تلك الغلبة وبالتأصيل له.

لكن هذا الترجيح هو ما توصل إليه الباحثون من أصوليين وفقهاء ، بينما مقصود الشارع الأول يبقى جاري البحث عنه. لأنه ثبت في عنوان سابق من هذا الفصل حيث أن المعنى الأول والعام للتعبد هو مطلق العبودية و الخشوع و الانقياد كما أن القول بأن المقصد العام من الشريعة الإسلامية هو العبودية انطلاقا من قوله تعالى: **(وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُوْن)** [1] يلقى قبولا لدى أكثرية العلماء. و عليه فاحتمال الترجيح للتصرف الثاني (حرص الشرع على إخفاء حكم الأحكام ومقاصدها) وارد أيضاً.

---

[1] الذاريات/56.

وليس معنى الترجيح لأحدهما على الآخر أفضليته، فقد اختلف في ذلك أيضا، لأنه بالأفضلية يثبت أي الحكمين أكثر ثوابًا: المعلل أم التعبدي؟ ذلك ما سأتناوله في الفرعين القادمين من هذا المطلب، أين أحاول الترجيح فيه لأحد التصرفين مع بيان مقصود الشارع الأول. ثم معرفة أيّ الحُكمين أفضل؟ وأيُّهما أكثر ثوابا عند الله؟، وهل كونه الأفضل معناه الأكثر ثوابا أم لا؟

الفرع الأول: الترجيح بين التصرفين، و بيان مقصود الشارع الأول:

تردد وسيتردد في صفحات هذا البحث كيف أن الأصل العام من الشريعة الإسلامية هو مراعاتها للمصالح؛(فكل تشريع من التشريعات له مقاصده العامة التي قصد الشرع تحقيقها من تشريعه. والغرض الأساسي من تشريعات الإسلام تحقيق مصالح العباد في الدنيا والآخرة بجلب المنافع ودفع المضار عنهم،وإخلاء المجتمع من الفساد حتى يقوم الناس بوظيفة الخلافة في الأرض)[1].

بل إن الإجماع وقع على ذلك،كما أقره العلماء، منهم الإمام الشاطبي الذي يكرر ذلك مرارا في أجزاء موافقاته، من ذلك:

-(والإجماع على أن الشارع يقصد بالتكليف المصالح على الجملة)[2].

-و(أن الشارع وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق)[3].

-و(لما ثبت أن الأحكام شرعت لمصالح العباد كانت الأعمال معتبرة بذلك، لأنه مقصود الشارع فيها ... ولأن الأعمال الشرعية ليست مقصودة

---

[1] شلبي، أصول الفقه الإسلامي، دار النهضة العربية، بيروت ط: 1406هـ/1986،ص:511.

[2] الموافقات، ج2/ص:126.

[3] المرجع السابق، ج1/ص: 139.

لأنفسها، و إنما قصد بها أمور أخر هي معانيها، و هي المصالح التي شرعت لأجلها)[4].

ـ و(أحكام الشرعية تشتمل على مصلحة كلية في الجملة وعلى مصلحة جزئية في كل مسألة على الخصوص: أما الجزئية فما يعرب عنها كل دليل لحكم في خاصته، وأما الكلية فهي أن يكون كل مكلف تحت قانون معين من تكاليف الشرع في جميع حركاته وأقواله واعتقاداته، فلا يكون كالبهيمة المُسَيَّبَة تعمل بهواها، حتى يرتاض بلجام الشرع)[5].ولم يكتف العلماء بذلك، بل نَظَموا إجماعهم ذلك في شكل أبيات شعرية يسهل حفظها واستيعابها، من ذلك[6]

فالله جلَّ شرعَ الأحكامَا	لحكمة جليلة على ما
يشاء فاحذرأن تظن حُكْمَه	وفعل ربّنا خلا عن حكمة
هذا وقد عُلِم باستقراء	فِعال ربِّ الأرض والسماء
جلب المصالح ودرء المفسدة	وذا الذي لخلقه قد عوَّده
و لابن عبَّاس كلام أرشدا	لذا فقد قال كبير الرشدا
إذا سمعت الله يدعوك فما	إلاّ إلىخيريُراد فاعلما
أو دفع شرٍّ فأفاد أنَّا	الحُكمَ مشروعٌ لسرٍ عَنـَّا
لكنه تَفَضُّلاً ليس يجب	دعْ قولَ مَنْ ضَلَّ وزَلَّ وحَجَب
ثم الذي حِكمَتُه قد ظهرت	و برَزَت أسراره وبهرت

---

[4] المرجع السابق، ج2/ص:385 .

[5] المرجع السابق، ج2/ص: 386 .

[6] محمد بن أحمد ميارة الفاسي، الروض المبهج بشرح بستان فكر المهج في تكميل المنهج، دراسة وتحقيق محمد فرج الزائدي، منشورات ELGA ، 2001، ص: 87.

وأيضا:

وما منهما إلاّ له فيه حكمة   يقصّر عن إدراكها كل باحث[1]

وأيضا:

الحمد لله الذي من نعمته   أن بثّ في المشروع سِرِّحكمته

و هيّأ العقول للتصريف   بمقتضى الخطاب بالتكليف

و أرسل الرّسلَ مبشِّرينا   بما أعدّه، و منذرينا

و خصنا بمسكه الختام   والرحمة المهداة للأنام[2]

فهو تعالى(له في كل شيء حكمة باهرة، كما أن له فبقدرة قاهرة وهدايات إنما ذكرنا منها نقطة من بحر)[3] .

هذه التقريرات، وغيرها كثير، لعلماء كثيرين، توضح مقصود الشارع الأول،وهو إظهار علل الأحكام وحِكَمها ومعانيها، فهي كلها معللة بجلب المصالح ودرء المفاسد، سواء منها عليه.

لأن (التكاليف كلها راجعة إلى مصالح العباد في دنياهم وأخراهم، والله غني عن عبادة الكل، لا تنفعه طاعة الطائعين، ولا تضره معصية العاصين)[1] ؛ و (الله تعالى شرع في كل تصرف من التصرفات ما يحصل مقاصده ويوفر مصالحه، العامة والخاصة، فإن عمّت المصلحة جميع التصرفات شرعت تلك المصلحة في كل تصرف، وإن اختصت

---

[1] ابن القيم، شفاء العليل، ص:334.

[2] الأبيات لأحد تلامذة الإمام الشاطبي تحت عنوان:نيل المنى من الموافقات،نقلا من(فتاوى الإمام الشاطبي)لأبي الأجفان، ص:47.

[3] ابن القيم، المرجع السابق، ص:332.

[1] العز بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2/ص49

ببعض التصرفات شرعت فيما اختصت به دون مالم تختص به، بل قد يشترط في بعض الأبواب ما يكون مبطلاً في غيره، نظراً إلى المصلحة في البابين)[2].

فحتى نفاة التعليل؟، وعلى رأسهم ابن حزم[3] لا ينكر أن تكون أحكام الشريعة قد شرعت لغاية ومقصد، ولا يستبعد أن يكون الحكم الشرعي الجزئي، قد شرع لهدف محدد، بشرط أن تكون تلك الغاية والمقصد قد شرعت لسبب، لا تحمل مدلول العلة والتي هي عنده (اسم لكل صفة توجب أمراً ما، إيجاباً ضرورياً)[4].

وانطلاقا من هذا المعنى تصبح الشريعة -عنده- معللة بالضرورة والوجوب على الله تعالى، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا، قال: (ولسنا ننكر أن يكون الله تعالى جعل الأشياء سبباً لبعض ما شرع من الشرائع، بل نقر ذلك ونثبته حيث جاء به النص)[5].

لكن ومع أن الإجماع يكاد يكتمل على أن مقصود الشارع الأول من التصرفين يوافق التصرف الأول (إظهار حكم الأحكام وبيان عللها)، إلا أنه لا يمكن إغفال مقصد الشارع الأول من خَلْقِ الخَلْقِ الـمُستَشَف من

---

(2) المرجع السابق، ج2/ص122.

(3) هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري أبو محمد، عالم أندلسي في عصره، ولد بقرطبة سنة 384هـ، كان فقيهاً، حافظاً، انتقده الكثير من العلماء. له مؤلفات كثيرة منها: "الأحكام في أصول الأحكام" و"المحلى بالآثار"

و "طوق الحمامة". توفي سنة 456هـ :ا الشذرات (3 /299)، و وفيات الأعيان(3/325-330) والأعلام، (4/ 254).

(4) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق لجنة من العلماء. دار الجيل بيروت لبنان، ط: 02 1407هـ/1987م

ج8/ص 563

(5) المرجع السابق، ج2/ص565

نص آية الذريات(**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَ الإِنْسَ إِلاَّ لِيَعْبُدُوُن**)[6]، فيكون المقصد الأول للشارع هو العبادة والعبودية والتعبد والذي يعني مطلق

التذلل لله تعالى والخضوع والانكسار والانقياد والانصياع ثم الابتلاء (**لِيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوُنَ**)[1]و (**لِيَبْلُوَكُمُ وَ أَيُّكُمُ وَ أَحْسَنُ عَمَلاً**)[2]، لأن(أشرف الغايات هي العبودية)[3] وإرادة التعبد توافق المقصد الثاني: تصرف الشارع بإخفاء العلل والحكم أحياناً.

والقول بان المقصد الأول للشارع هو التعبد معناه التصرف الثاني: أي حرص الشارع بإخفاء حِكَم الأحكام أحياناً. والقول "أحياناً" يعني الاستثناء بينما الأصل هو التصرف الأول.

ودرءاً للتناقض والخلط الذي قد يسفر عن هذا الاستنتاج، فإن النتيجة الأخيرة تكون كالتالي:

أن مقصود الشارع إجمالاً من تشريعه الأحكام -معللة كانت أم متعبد بها- هو الامتثال والابتلاء، أي التصرف الثاني، أما مقصوده تفصيلاً فهو: إعلام المكلف بحكمة الحُكم ليقبل عليه أكثر امتثالاً وانصياعاً (فقصد الشارع من المكلف أن يكون قصده في العمل موافقاً لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مر أنها موضوعة لمصالح العباد على

الإطلاق والعموم، والمطلوب من المكلف أن يجري على ذلك في أفعاله وأن لا يقصد خلاف ما قصد الشارع)[4].

فالتكاليف وإن علم قصد المصلحة فيها إلا أن للمكلف في الدخول تحتها ثلاثة أحوال[5]:

---

[6] الذاريات/56.

[1] الأعراف/129.

[2] الملك/02.

[3] ابن القيم، شفاء العليل، ص:318.

[4] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص: 331.

أحدها:أن يقصد بها ما فهم من مقصد الشرع في شرعها.فهذا لا إشكال فيه، ولكن ينبغي أن لا يخليه من مقصد التعبد،لأن مصالح العباد إنما جاءت من طريق التعبد، إذ ليست بعقلية و إنما هي تابعة لمقصود التعبد.فإذا اعتبر صار أمكن في التحقق بالعبودية، وأبعد عن أخذ العاديات للمكلف؛ فكم ممن فهم المصلحة فلم يَلوِ على غيرها فغاب عن أمر الآمر بها وهي غفلة تفوت خيرات كثيرة، بخلاف ما إذا لم يهمل التعبد.

(5) انظر: المرجع السابق، ج2/ص:373-375 .

الثاني:أن يقصد بها ما عسى أن يقصده الشارع مما اطَّلع عليه أو لم يطَّلع عليه. وهذا أكمل من الأول؛ إلاَّ أنه ربما فاته النظر إلى التعبد والقصد إليه في التعبد ...غافلا عن امتثال الأمر فيها..والعامل على هذا الوجه عمله عادي فيفوِّت قصد التعبد.

الثالث:أن يقصد مجرد امتثال الأمر، فهم قصد المصلحة أم لم يفهم. فهذا أكمل وأسلم.

هذا ما قرره الإمام الشاطبي وكرره في موافقات حتى أنه ختم به كتابه في "المقاصد" في آخر مسألة منه (المسألة الثانية عشر) قال: (إن مجرد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي، فإن الأمر معلوم أنه إنما كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عند وجود الأمر به مقصود للشارع. وكذلك النهي معلوم أنه مقتضى لنفي الفعل أو الكف عنه، فعدم وقوعه قصد له، وإيقاعه مخالف لمقصوده، كما أن عدم إيقاع المأمور به مخالف لمقصوده)[1].وله أيضاً: (إن الأوامر والنواهي واردة مقصودة من جهة الآمر والناهي)[2].

ولم يثبت أن أحداً من الباحثين المعاصرين خالفوا ذلك (فالمقاصد الشرعية لا يخلو منها أي حكم إلهي بحيث يكون كل أمر ونهي مبنياً على ما يحقق مقصداً يقرب الإنسان من تحقيق غاية وجوده)[3] .

الفرع الثاني: الحكم التعبدي والمعلل من حيث الثواب والأفضلية:

لا يختلف البحث في هذا الفرع عن البحث في سابقه، لأن مجرد الترجيح لأحد التصرفين

---

[1] الموافقات، ج2/ص393.

[2] المرجع السابق، ج3/ص154.

[3] عبد المجيد النجار، مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، ص26.

أو أحد الحكمين، هو بمثابة تفضيل له. لكن التفرقة تكمن في أن الترجيح يستند إلى معضدات من أقوال وحجج وبراهين أجمع عليها العلماء فرجحت كفة أحدهما على الآخر، مع إمكانية عدم تفضيل هذا المرجح بالميل للآخر من فئة أخرى.

كما أن ارتفاع نسبة الثواب لأحدهما على الآخر ليست كذلك، إذ لا مجال فيها للميل والتفضيل، وإنما المقياس فيها بما هو منصوص عليه.

فأي الحكمين أكثر ثواباً؟ المعلل أم التعبدي؟

اختُلف في ذلك، وقال ابن عابدين[1] : (لم أقف عليه لعلمائنا سوى قولهم في الأصول: الأصل في النصوص التعليل، فإنه يشير إلى أفضلية المعقول، ثم ذكر عن فتاوى ابن حجر: مقتضى كلام ابن عبد السلام: أن التعبدي أفضل، لأن الامتثال فيه لمحض الانقياد ، بخلاف غيره، فقد يكون له فيه فائدة. وخالف البلقيني فقال: لا شك أن معقول المعنى من حيث الجملة أفضل، لأن أكثر الشريعة كذلك)[2].

و الإمام ابن عبد السلام يقرر ذلك في أول "قواعده":(...وفي التعبدمن الطواعية و الإذعان ما لم تعرف حكمته ولا تعرف علته وفهمت حكمته فإن مُلاَبِسه قد يفعله لأجل تحصيل حكمته وفائدته، والـمُتَعَبِّد ما تعبّد به إلاَّ إجلالا للرب وانقيادا إلى طاعته؛ويجوز أن تتجرد التعبدات عن جلب المصالح ودرء المفاسد ثم يقع الثواب عليها بناءً على الطاعة والإذعان من غير جلب مصلحة غير مصلحة الثواب ودرء مفسدة غير مفسدة العصيان ،فيحصل من هذا أن الثواب قد يكون على مجرد الطواعية

---

[1] هو محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي، فقيه الديار الشامية، وإمام الحنفية في عصره.ولد سنة 1198هـ،وتوفي سنة 1252هـ،له مؤلفات كثيرة منها:" رد المحتار على الدر المختار"و"الرحيق المختوم "في الفرائض، و"رفع الأنظار عما أورده الحلبي على الدر المختار":الأعلام(42/6).

[2] رد المحتار على الدر المختار، شرح تنوير الأبصار، دراسة وتحقيق عادل محمد عبد الموجود و علي محمد معوض، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط: الثانية، 2003م/1424هـ، ج2/ص135.

من غير أن تحصّل تلك الطواعية جلب مصلحة أو درء مفسدة سوى مصلحة أجر الطواعية)[3] .

ولعل ما سقته من أقوال سابقة في الترجيح لتصرف الشرع بإظهار الحكمة في الحكم أي بترجيح التعليل، يزكي القول بأفضلية الحكم المعلل على التعبدي، إضافة إلى ما سبق بيانه عن أهمية التعليل في الأحكام.

أضِف إلى ذلك أن التعليل يفيد التفرقة بين دلالات الأحكام بالاقتضاء أولا ً(فالأوامر والنواهي من جهة اللفظ على تساوٍ في دلالة الاقتضاء، والتفرقة بين ما هو أمر وجوب أو ندب، وما هو نهي تحريم أو كراهة، لا تعلم من النصوص، وإن علم منها بعضها فالأكثر منها غير معلوم. وما حصل لنا الفرق بينها إلا باتباع المعاني والنظر في المصالح)[4].

كما أن الثواب يحصل عند تسخير العقل البشري وباقي الوسائل التي هيأها الله تعالى للإنسان في التساؤل والبحث عن حِكمه وعلله وغاياته من الأحكام، للإقبال على تطبيقها بطوع وإتقان وإفادة الآخرين من العامة بتسهيلها لهم عند إدراكهم فوائدها ومقاصدها، وكل تلك الأبحاث والاجتهادات يؤجر عليها روادها سواء أصابوا أم لم يصيبوا لقوله ع : « **إذا حَكَمَ الحاكِمُ فاجتهدَ ثمَّ أَصَابَ فله أجران، وإذا حكَمَ فاجتهدَ ثمَّ أَخطَأَ فله أجر** » [1].

هذا إلى جانب أن مجرد تطبيق الحكم والامتثال له مع العلم بحكمته له أجره أيضاً، فتضاعفت الأجور عند الله تعالى.

دون نسيان ما أورده العلماء في حال تعارض الحكم بين التعليل والتعبد بقولهم : "متى دار الحكم بين كونه تعبدياً ومعقول المعنى ،كان جعله معقول المعنى هو الوجه، لندرة التعبد وكثرة التعقل"[2]؛ ولأن (الحكم إذا كان معقول المعنى ، كان أقرب وأدعى إلى القبول

---

[3] العز بن عبد السلام،قواعد الأحكام ،ج1/ ص19

[4] الشاطبي، الموافقات،ج3/ص153.

[1] رواه البخاري، صحيح البخاري،كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، حديث رقم: 6919 (2676/6).

[2] زين بن إبراهيم بن بكر، البحر الرائق شرح كنز الدقائق ، دار المعرفة بيروت،ج1/ص134.

والانقياد له)[3]،كما أن (الإحاطة بمحاسن الشرع وما فيها من طمأنينة النفوس، وثلج الصدور. فإن ذلك لا يحصل من التحكم الجامد.وإذا وقع الوقوف على وجه المصلحة: اطمأنت النفوس، وانقادت للقبول عن طوع، وترقت عن مرارة التقليد وقهر التحكم.ولذلك تأثير في استمالة القلوب للإذعان والاطمئنان)[4].

ولأن "الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد، لأنها أقرب إلى القبول وأبعد عن الحرج"[5]؛

و " متى دار الحكم بين كونه تعبداً، أو معقول المعنى، كان حمله على كونه معقول المعنى أولى، لندرة التعبد بالنسبة إلى الأحكام المعقولة المعنى" [6]، و " إذا كان أصل المعنى معقولا، قلنا به؛ وإذا وقع في التفاصيل ما لم يعقل معناه في التفصيل، لم ينقص لأجله التأصيل"[7] .

وكون معقولية الأحكام أبعد عن الحرج ، لأنها تنفي صبغة التحكم والتسلط عن هذه الأحكام (إذ ليس من مقصود الشارع إخضاع المكلفين تحت سلطان التكليف دون إمكان العثور على وجه معقول ينهض بتفسيره لنفعهم أو صالحهم)[1].

وإنهاء الحديث في هذه النقطة بهذا الشكل يفيد أن الثواب والأجر يحصل مع الحكم المعلل فقط، بينما الحكم التعبدي أيضاً لا يخلو من ذلك، إذ أن مجرد الامتثال للحكم بتطبيقه انصياعاً وتذللاً واستسلاماً وتعبداً –علمنا حكمته أم لم نعلم– هو مطلق العبودية لله تعالى، وقد اتضح ذلك في سياق البحث عن المعنى العام للتعبد. والله تعالى يقول في فضل وثواب هؤلاء الممتثلين:(**بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ وَ أَجْرُهُ**

---

[3] ابن النجار، شرح الكوكب المنير، المملكة السعودية جامعة أم القرى،تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد، ج3/ص173.

[4] الغزالي، شفاء الغليل، ص:541.

[5] المقري، القواعد، قاعدة رقم:73،ج1/ص296.

[6] ابن دقيق العيد، إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام،تحقيق:عبد القادر عرفان العشا حسونة، دارالفكر ، ص 30.

[7] المرجع السابق، نفس المكان.

[1] فتحي الدريني، دراسات وبحوث في الفكر الإسلامي المعاصر،ج1/ص:29،نقلا عن الكيلاني، قواعدالمقاصد،ص:247

عِنْدَ رَبِّهِ وَلاَخَوْفٌ عَلَيْهِم وَلاَ هُمْ يَحزَنُوُن)[2] ، وقال: **(وَمَن يُطِعْ اللهَ وَرَسُولَـهُ وَيَخْشَهُ وَيَتَّقِهِ فَأُوُلاَئِكَ هُمُ الْـفَآئِزُوُن)**[3] .

و ورد أيضاً: "والتعبدي أفضل من معقول المعنى لأن الامتثال فيه أشد"[4].

وصرَّح الإمام الشاطبي بما يوافق ذلك: (أن يُقصد مجرد امتثال الأمر، فَهِمَ قصد المصلحة أم لم يفهم، فهذا أكمل وأسلم ؛ أما كونه أكمل فلأنه ـ المكلف ـ نصب نفسه مؤتمراً، واقف على مركز الخدمة ،إن عرض له قصد غير الله رده قصد التعبد)[5] ؛ وقبل ذلك وفي مقدماته الأولى من موافقاته قال: (إن الشرع إنما جاء للتعبد) [6].

والصحابة رضوان الله عليهم فقهوا نصوص الآيات تلك، فكانوا يقبلون على تطبيق الحكم بفعله أو تركه لمجرد الأمر به أو النهي عنه، علموا حكمته أم لم يعلموها، فهاهو سيدنا عبد الله بن رواحة τ يسمع رسول الله ε وهو بالطريق يقول: **« اِجْلِسُوا »** فجلس بالطريق، فمر به عليه ε فقال:**« ما شأنك؟ »** فقال: سمعتك تقول: اجلسوا، فقال له: **« زَادَكَ اللهُ طَاعَةً »**[7].

والخلاصة: أن كلا الحكمين له ثوابه عند الله تعالى، والقول بكثرة الثواب في الحكم المعلل يلقى قبولاً عند بعض العلماء ولا يلقاه عند آخرين، والإمام القرافي عندما ذكر ذلك في أحد فروقه[1]"بين قاعدة ما يكثر الثواب فيه والعقاب، وبين قاعدة ما يقل الثواب فيه

---

[2] البقرة/.112.

[3] النور/52

[4] الشرواني، حواشي الشرواني، ج1/ ص 186.

[5] الموافقات، ج1/ص:374

(6) المرجع السابق،ج1/ص 61 .

[7] ورد في مصنف عبد الرزاق،كتاب الجمعة، باب جلوس الناس حين يخرج الإمام،حديث رقم:5367،(3/ 211).

[1] الفرق السادس والثمانون.

والعقاب" قال: (اعلم أن الأصل في كثرة الثواب وقلته، وكثرة العقاب وقلته، أن يتبعا كثرة المصلحة في الفعل وقلتها)[2].

لكن ذلك لم يلق موافقةً عند غيره ممن تعرض لفروقه بالشرح والتعليق، من تلك التعليقات، القول: (إن أراد أن ذلك أمر يدرك بالعقل ويلزم فيه، فليس ما قاله بصحيح، فإن ترتب الثواب والعقاب على الأعمال لا مجال للعقل فيه)[3].

ويشترط في الحكمين- المعلل والتعبدي- حتى يحققا الثواب نية التقرب إلى الله تعالى (فإن فَعَل -أحدهما- غير قاصد امتثال أمر الله تعالى ولا عالم به، لم يحصل له ثواب، وإن سد الفعل مسدَّه ووقع واجبا... فالله تعالى قد يبرئ الذمة بالفعل، ولا يثيب عليه في بعض الصور)[4].

و في حال القول بكثرة الثواب في الحُكم التعبدي مع أفضلية المعلل عند أغلب العلماء، يمكن تقرير ذلك أيضا إذا فرّقنا بين أفضلية الحكم و مزيته، فكون العبادة لها مزية تختص بها لا يلزم أن تكون أرجح مما ليس له تلك المزية، فمع كون الصلاة أفضل العبادات إلا أن الآذان والإقامة يمتازان عنها بأن الشيطان يُدبِر عندهما، والصلاة مقصد، وهما وسيلتان والوسائل أخفض رتبة من المقاصد.

و إنما القاعدة في ذلك تكمن في: الفرق بين الأفضلية والمزية، وهي أن المفضول يجوز أن يختص بما ليس للفاضل، فيكون المجموع الحاصل للفاضل لم يحصل للمفضول.

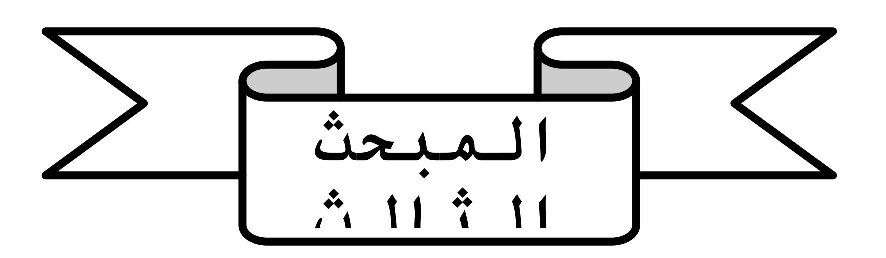
وعليه، فإنَّ كلَّ حُكمٍ بثوابه وإنما الثواب يزيد وينقص بمقياس الإقبال ونية التقرب إلى الله تعالى، والامتثال له، تعبديا كان أم معللا. وأُضيفُ: أن الشريعة الإسلامية هي: وحي واجتهاد، سمع وعقل، شرع ورأي، تعبد وتعليل؛ تلك الثنائيات التي لا تنفك عن بعضها البعض متعاضدة متكاتفة مكونة قواعد الشريعة الإسلامية ودعائمها.

---

[2] الفروق، ج2/ص: 137.

[3] ابن الشاط، القواعد السنية في الأسرار الفقهية، هامش المرجع السابق، نفس المكان.

[4] القرافي،الموجع السابق، ج2/ص57.



ضوابط الوصف التعبدي

M

يأتي هذا المبحث كآخر محاور الفصل الأول، والذي كان موضوعه "التعبد" وكل ما يخصه: مفهومه، معنياه الخاص والعام، أهميته، ظهور استعماله، مرادفاته، مقارنته بالتعليل في كيفية تصرف الشرع معهما في الأحكام، وبيان قصد الشارع الأول، و أيُّهما الأفضل والأكثر ثواباً؟.

وإنما أخرته بعد كل تلك المحاور، من قبيل التقييد بعد الإطلاق والتلخيص بعد التفصيل، فبعد الاجتهاد -قدر المستطاع- في تناول موضوع (التعبد) من كل جوانبه، توصلت إلى أن كل تلك النتائج لن تعطي ثمارها مالم تُحَدَّد وتُقنَّن بضوابط ومعالم تحول دون اختلاط مفهوم الوصف التعبدي وخصائصه بغيره، وبالتالي الحكم على الحكم الشرعي بالتعبد في الوقت الذي قد يكون فيه مُعللا، والعكس أيضاً بالحُكم على الحكم بتعليله في الوقت الذي قد يكون فيه تعبدياً محضاً.

وفي نفس الوقت، يأتي هذا المبحث كمقدمة للمباحث الآتية من الفصل الآتي، أين سأعمل على دراسة الوصف التعبدي في الأحكام من جانبيه: الأصولي النظري ثم الفقهي التطبيقي.

وحتى يتحقق ذلك لابد من ضبط معنى التعبد في الأحكام عموماً وفي العبادات والمعاملات خصوصاً، بضوابط يرددها الخائضون في الموضوع ضمن السياق تصريحاً حيناً وتلميحاً آخر.

فالثابت أنه لم يُفرد لهذا العنوان "ضوابط التعبد" بحثاً بالتحرير والتقرير، لكنهم لا يفتأون يرددون شرعية الوصف التعبدي وفق قواعد وشروط لا على الإطلاق.

وعملي في هذا المبحث لن يكون ابتكاراً، بقدر ما هو تتبع لتلك الحدود التي كررها الباحثون في معرض الحديث عن التعبد في الأحكام؛ ذلك أن (الكلام في الضوابط من أهم ما

ينبغي أن يهتم به المجتهد أو الباحث في الشريعة الإسلامية)[1].

وطريقة طرحي لتلك الضوابط ستكون بإعادة صياغة مختلف القواعد والمقولات التي وضعها العلماء في سياق حديثهم عن التعبد وما يخصه، بأسلوب مقاصدي ، وفي خلال الشرح أدرج تلك القواعد والتعاريف والمقولات كمعضِّدات لها.

وقد قسمت المبحث إلى مطلبين، يتفرعان بدورهما إلى فروع، والمطلبان هما:

المطلب الأول: عن معنى الضابط لغة واصطلاحاً، وفي اصطلاح البحث خاصة،مع التعرض

لفوائد ضبط الوصف التعبدي.وهو يتفرع إلى فرعين هما:

الفرع الأول:عن تعريف الضابط لغة واصطلاحا وفي اصطلاح البحث.

الفرع الثاني: عن فوائد ضبط الوصف التعبدي.

المطلب الثاني: عن ضوابط الوصف التعبدي. وهو يتفرع بدوره إلى فرعين هما:

الفرع الأول: ضوابط عامة.

الفرع الثاني: ضوابط خاصة.

---

(1) البوطي، ضوابط المصلحة، ص107.


المطلـ
ب الأول

تـعـريــف الـضـــوابط وفوائدها في الوصف التعبدي

أسعى في هـذا المطلب إلى البحث في معنى الضـابط من الناحيتـين اللـغوية والاصطلاحية.

ثم أحدد ما أريده بالضابط في هذا البحث، إلى جانب محاولتي البحث في فوائد ضبط الوصف التعبدي.

الفرع الأول: تعريف الضوابط:

أولا - تعريف الضوابط لغة:

جمع ضـابط، وهو عبـارة عن الحزم[1] والجزم[2]. وضبطه ضبطاً: حفظه حفظاً بليغاً[3].

ويأتي بمعنى: لزوم الشيء وحبسه وحصره. ومنه رجل ضـابط أي: حـازم وقوي شديد[4].

وضبطه الشيء، حفظه بالجزم[5].

ثانيا - تعريفها اصطلاحاً:

---

[1] الجرجاني، التعريفات، ص113.

[2] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج2/ص1110.

[3] الفيومي، المصباح المنير، ص357.

[4] ابن منظور، لسان العرب، ج7/ص340.

[5] الرازي، مختار الصحاح، ص245.

ورد بعدة معاني لكنها لا تخرج عن أهم المعاني اللغوية له كالحفظ والحزم واللزوم. كما انقسم العلماء في تعريفه الاصطلاحي، فحيناً بتعريفها بالقاعدة، وحينا بتفريقها عنها؛ وتلك المعاني هي:

---

1. إسماع الكلام كما يحق سماعه، ثم فهم معناه الذي أريد به ثم حفظه ببذل مجهوده، والثبات عليه بمذاكرته إلى حين أدائه إلى غيره[1].

2. وجاء بمعنى القاعدة من ذلك:

-فإطلاق القاعدة على الضابط أمر شائع مطرد في المصادر الفقهية وكتب القواعد؛ إلى جانب تطور مفهوم الضوابط تطورا ملحوظا، ومن ثمَّ لم يلاحظ الفرق بين القاعدة والضابط [2].

- القاعدة اصطلاحاً بمعنى الضابط، وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع جزئياته[3].

3. وفُرِّق بينهما حيناً آخر، من ذلك:

- الغالب: فيما اختص بباب وقصد به نظم صور متشابهة أن يسمى ضابطاً[4].

- و أن القاعدة هي: مالا يخص باباً من أبواب الفقه ويسمى بالقاعدة في اصطلاح الفقهاء، وأما ما يخص بعض الأبواب فيسمى ضوابط[5].

- و:إن القاعدة تجمع فروعاً من أبواب شتى، والضابط يجمع فروعاً من باب واحد[6].

---

(1) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، ضبط وتخريج محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط:الثالثة،1417هـ/1997م،ج2/ص735.

(2) الندوي،القواعد الفقهية،تقديم:مصطفى الزرقا،دار القلم دمشق،ط: الأولى،1406هـ/1986م،ص51.

(3) الفيومي، المصباح المنير، ص510.

(4) تاج الدين السبكي، الأشباه والنظائر،تحقيق:عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض،منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت1422هـ/2001م، ج1/ص11

(5) الزركشي، تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي، تحقيق:أبي عمر الحسيني، دار الكتب العلمية بيروت،ط:الأولى،1420هـ/2000م، القسم 2/ص919.

(6) السيوطي، الأشباه والنظائر في النحو،تحقيق:محمد عبد القادر الفاضلي، المكتبة العصرية بيروت،1420هـ/1999م ج1/ص12 .

- فهو -الضابط- أعم من القاعدة ومن ثمَّ فهي صورة كلية يتعرف منها أحكام جميع جزئياتها[7].

ويمكن الفصل في هذه النقطة بـ: أن المصطلحات العلمية لا تستقر على نمط معين إلا بكثرة استعمالها في المواضع المختلفة وترننها على الألسنة، وهي دائما تنتقل من طور إلى طور وتتغير مع

تعاقب العصور، فقد يكون الاصطلاح عاما في فترة من الفترات فيتطور إلى أخص مما كان

[7] الحموي،غمز عيون البصائر شرح كتاب الأشباه النظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية بيروت،ط:الأولى،1405هـ/1985م، ج2/ص05.

أولا،وهذا ما جرى بالنسبة للقواعد والضوابط[1].

وللضابط عدة إطلاقات، اجتهد صاحب كتاب "القواعد الفقهية"[2] في جمعها مع بيان معانيها، من ذلك:

- إطلاقة الضابط على تعريف الشيء، وعلى المقياس الذي يكون علامة على تحقق معنى من المعاني، أو على تقاسيم الشيء، أو أقسامه، أو على أحكام فقهية عادية لا تمثل قاعدة ولا ضابطاً وفق مصطلحاتهم.

ويتضح من تلك الإطلاقات:

- أن قصر الضابط على كونه قضية كلية تنطبق على جزئياته التي هي من باب واحد، هو الإطلاق الغالب على الضوابط.

- إن إطلاق الضوابط على التعريفات، وعلى المقاييس، وتقاسيم الأشياء شائع عندهم، مما يجعل القول بأنه قضية كلية تنطبق على جزئياتها غير صادق، دلالة على أن تفسير الضابط بمعنى أوسع مما ذكروه، فيحمل الضابط معناه اللغوي: الحصر والحبس.

ليخلص في آخر دراسته تلك إلى تعريف الضابط بأنه:

ما انتظم صوراً متشابهة في موضوع واحد، غير ملتفت فيها إلى معنى جامع مؤثر[3].

ثالثا- المراد بالضابط في اصطلاح البحث:

بعد بسط مجموعة التعاريف اللغوية والفقهية تلك للضابط، تبين لي التقارب بين النوعين، وببيان الصلة والفرق بينه وبين القاعدة، فإنني أريد بالضابط في هذا البحث معنيين:

---

(1) الندوي، القواعد الفقهية،ص52.

(2) انظر: يعقوب الباحسين، القواعد الفقهية، مكتبة الرشد، الرياض والشركة الرياض للنشر والتوزيع، ط:1418،01هـ/1998م ،من ص63 إلى ص65.

(3) المرجع السابق، ص67.

المعنى الأول: الضوابط العامة أخذا من المعنى الأخير للضابط المتوصل إليه:(ما انتظم صوراً متشابهة في موضوع واحد، غير ملتفت فيها إلى معنى جامع مؤثر)،و بالقول الذي يُوَحِد بين معنيي الضابط والقاعدة، وتقليدا لعمل الشيخ القرضاوي عندما أنهى دراسته (الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط) بمجموعة قواعد ذات صلة بالموضوع ولا يمكن إهمالها، فأسماها

"معالم وضوابط لابد منها".

المعنى الثاني: الضوابط الخاصة، أي الضابط بمعناه اللغوي أي: حصر الشيء وحفظه ولزومه وحبسه بالحزم؛ بمحاولة حصر الوصف التعبدي وحفظه وحبسه ومنعه بضوابط هي قيود وشروط، تمنع إلحاق ما ليس من التعبد بالتعبد، وهي في نفس الوقت تحفظه من أن يُراد به ما ليس منه.

وبمعنى آخر: الشروط والمُحَدِّدات والـمُقَيِّدات والحواجز التي تحيط بالحكم و التي بفضلها نُوقِن بأن الحكم تعبدي بالمعنى الخاص،أي غياب الحكمة أو العلة أو المقصد الجزئي الخاص لا العام الموجود في جميع التكاليف عبادات كانت أم معاملات. مقلدة في ذلك أيضا علماء آخرين أَلَّفوا في الضوابط فأرادوا به - الضابط-: ما يحجز الشيء عن الالتباس بغيره[1]؛وأيضاً : القاعدة التي تضع الحدود والشروط للعمل بالمسألة المراد البحث فيها[2].

---

(1) البوطي، ضوابط المصلحة، ص107.

(2) الريسوني، نظرية التقريب والتغليب وتطبيقها في العلوم الإسلامية، دار الكلمة للنشر والتوزيع، ط: 01، 1997، ص219.

وتأتي الضوابط كنتيجة للجهد الذي تَكَلَّفَه -هؤلاء المجتهدين- في تتبع جزئيات النصوص والأحكام، والوقوف على مختلف الأدلة الكلية والجزئية للموضوع الذي يبحثون فيه.

ومهام كهذه لست أهلاً لها، ولا أدَّعيها، لكن وظيفتي ستكون مجرد طرح لتلك القواعد والمعالم و الحدود والشروط التي وضعها المتحدثون في الموضوع.

وقبل عرض تلك الضوابط، أرى أهمية معرفة الفائدة من ذلك.

الفرع الثاني: فوائد ضبط الوصف التعبدي:

جاء في فائدة الضوابط _إجمالا_ أنها :أنفع الأقسام للمدرس والمفتي والقاضي[1].

وهي تضبط موضوعا واحدا فلا يتسامح فيها بشذوذ،على خلاف القواعد فهي أكثر شذوذا[2].

أما بالنسبة للوصف التعبدي، فهي:

1. الخطر على التفقه في الدين الناجم عن التقسيم للأحكام الذي توصل إليه الباحثون في المقاصد، وفي تعليل الأحكام، وخاصة بتقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها إلى ثلاثة أقسام: معللة لا محالة، وتعبدية محضة، ومتوسطة بين القسمين:

والخطر يكمن في القسمين الأخيرين، فالحكم على تعبدية النص يلغي دور العقل في إمكانية قابلية ذلك الحكم في زمن وأجواء أخرى مغايرة متقدمة، وأيضاً في الذي خفيت علته، فانقسم الفقهاء فيه بين مستنبط للعلة مع الاختلاف فيها، ومُتَوَقٍ لها بإلغائها كلية، والأخذ بالظواهر كما فعلت الظاهرية ونفوا القياس. فاستبعدوا النظر في مقاصد الشريعة على جميع المستويات وعلل الأحكام، الشيء الذي يتسبب في الحكم على الفقه الإسلامي بالجمود وتقوقعه في دائرة زمانية محدودة، وحرمانه من الوفاء بحاجات الناس عبر العصور.

لكن ضبط الوصف التعبدي يحول دون ذلك، فباللجوء إليها – الضوابط- لأول تردد يساعد على تمييز الحُكم بين كونه تعبديا أم معللا.

2.الحيلولة دون سلب الشريعة الإسلامية خصائص الديمومة والصلاحية لكل زمان ومكان، والاستمرار، ومسايرة الأحداث، لأن أهل الظاهر وغيرهم ممن يصنفون الحكم ضمن

---

[1] ابن نجيم، الأشباه والنظائر، من كتاب غمز عيون البصائر للحموي(مرجع سابق)، ج1/مقدمة الكتاب.

[2] الندوي، القواعد الفقهية،ص52.

التعبدي لأدنى التباس أو تردد، دون إسقاطه على تلك الضوابط، فيفضي ذلك إلى التوقف عن إثبات الأحكام فيما لا نص فيه والانكماش في حيز ضيق، فيطرح السؤال: أين حقيقية تلك الخصائص التي اتفق العلماء على نعت الشريعة بها أخذاً من مختلف نصوص القرآن والسنة؟

بينما لو قيست تلك الأحكام بميزان الضوابط لأمكن فرز المعلل من التعبدي،وهنا تظهر تلك الخصائص بتقصيد ما يمكن تقصيده وبقاء ما هو تعبدي على ما هو عليه.

3. الحفاظ على سمة التعبد في بعض الأحكام الشرعية: والتي مع تقدم العصور واختلاف

الأحوال بقيت كذلك، ولم يُتَوَصَّل إلى تعليلها كتفاصيل العبادات وجزئياتها، والحدود والكفارات ... ، فمجرد إسقاط الأحكام على تلك الضوابط ينتج عنه معرفة الحكم التعبدي من المعلل، فيقطع الطريق أمام دعاة تحكيم المصلحة على حساب النصوص سواء كان النص قطعياً أم تعبدياً محضاً،

كمعارضتهم إقامة الحدود والعقوبات التي شرعها الله تعالى وأوجب إقامتها بشروطها وضوابطها هي أيضاً، حسماً للجريمة، ومطاردة للمجرمين، وكالدعوة إلى إبطال الربا وغير ذلك. بل نالوا حتى من العبادات - والتي وإن كانت معللة إجمالاً، فهي تعبدية تفصيلاً- فعارضوا الصلاة لأنها تعطل عن العمل، والزكاة لأنها تشجع على البطالة، والصوم لأنه يقلل الإنتاج، والحج لأنه يأخذ العملة الصعبة ... وهكذا.

فكما التوقف على الظواهر واستبعاد النظر في المقاصد له مخاطره، فإن المغالاة في التعليل على حساب التعبد له مخاطره أيضاً بل مخاطره أفدح لأنه تعدي على حرمات الله تعالى بتحليل ما حرَّم أو تحريم ما حلَّل.



ضوابط الوصف التعبدي

أي ضوابط الوصف التعبدي المتوصل إليها من خلال البحث في هذا الموضوع وتتبع جزئياته، وكما أشار إليها العلماء والمتحدثون في المقاصد إجمالاً وفي التعبد تحديداً،ويمكن أن يندرج تحتها وينضاف إليها ما لا يكاد يحصى من الضوابط الفرعية، لذلك قسمتها إلى قسمين: بحسب المعنيين السابقين، مع أنه لافرق بين الكل، فهي تدور في فلك واحد تكمل بعضها البعض، وهي إجمالا:

بالمعنى الأول: الضوابط العامة:

1-أن كل تكليف ليس بخال من التعبد بمفهومه العام.

2-أن الأولى المحافظة على صور الأحكام التي ثبتت تعبديتها وهيئاتها المشروعة المأثورة .

3-أن التعبد في الأحكام، لا يعني عدم تقصيدها والبحث في عللها وحكمها .

4-أن الأصل في العبادات -غالبا- التعبد والتوقف.

5-أن الحكم المتعلق بالأفعال التعبدية ليس معزولاً عن النظر الاجتهادي السديد.

6-أنه لا يحسن التنقير في تعليل الحكم التعبدي.

7-أن البحث في مقاصد العبادات قد نتج عنه مقاصدوحِكَم عملية، وأحياناً هو من مُلَحِ العلم.

8-أن غلبة التعليل في العادات والمعاملات لا يعني خلوها من التعبد.

بالمعنى الثاني:الضوابط الخاصة :

1-أن غير معقول المعنى ليس أصلا في الأحكام.

2-أنه لا قياس على ما ثبتت تعبديته.

3-أن الحكم بالتعبد على النص موقوف على مدى استفراغ الجهد فيه.

4-أن الحدود والكفارات والمقدرات الشرعية، أحكام غير معقولة المعنى.

الفرع الأول: الضوابط بالمعنى الأول:

أولاً - " أن كل تكليف ليس بخال من التعبد بمفهومه العام ":

وقد عُبِّر عن هذا الضابط بمقولتين هما: **"كل تكليف لا يخلو عن التعبد"**[1]، و**"كل أمر ونهي لابد فيه من معنى تعبدي"**[2].

فالنص الأول ذكره ضمن المسألة الثامنة عشرة "الأصل في العبادات التعبد، وأصل العادات الالتفات إلى المعاني"، وتحديداً عند الشطر الثاني منها أين توصل إلى أن العادات أيضاً لا تخلو من التعبد.

والتكاليف لا تخلو أن تكون حقاً لله أو حقاً للعبد، وحق الله (وهو جانب التعبد) لا يخلو منه حكم من الأحكام الشرعية[3]. سواء أكان تعبدياً أو معللاً، وسواء أكان في العبادات أو في غيرها.

وهذا مع الإيمان بأن لكل حكم علته وحكمته الخاصة علمها من علمها وجهلها من جهلها. وحق العبد يغلب فيه جانب العبد، كرد الودائع

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج2/ص316.

(2) المرجع السابق، ج3/ص147.

(3) القرافي، الفروق، الفرق: ج1 /ص161.

والمغصوب والنفقات ... فيصح بدون نية، وقد يغلب فيها حق الله، فلا يصح إلا بنية، كالزكاة والذبائح والصيد، فإن فعلها بنية الامتثال وهي نية التعبد أثيب عليها، وكذلك التروك إذا تركت بنية[4].

وهنا يثبت أن كل تكليف سواء أكان حقاً لله أم حقاً للعبد فإنه لا يخلو من جانب التعبد إما كلياً أو جزئياً، (فالتشريع الإسلامي دين يتعبد به ،و هذا المعنى التعبدي الروحي يلازم كل حكم شرعي، ويكفل تربية الضمير الروحي والوازع الديني، وذلك لأن واضع التشريع هو الله تعالى، في النفوس القداسة العظمى والخضوع المطلق، ويظهر أثر هذا التقديس، والتقدير في التزام التشريع والعمل به في السر والعلن، لأن امتثاله طاعة يثاب لأجلها، ومخالفته معصية يعاقب عليها)[5].

و التكليف لا يخلو أن يكون أمراً أو نهياً وهذا أيضاً لا يخلو من التعبد، وهذا ما يوافق النص الثاني : "كل أمر ونهي لابد فيه من معنى تعبدي"؛ فالآمر قاصد إلى حصول الفعل، والناهي قاصد إلى منع حصول الفعل.

والإمام الشاطبي يحدد ومجال الشريعة فيذكر أنها لا تعدو أن تكون أوامر أو نواهٍ، فهي قائمة على طرفين يسمي أحدهما طرف الإيجاب ويسمي الآخر طرف السلب.

فطرف الإيجاب عنده هو الأوامر لأنها قيام بأعمال، وطرف السلب وهي النواهي لأنها إبطال لأعمال الإيجاب[1].

---

(4) الشاطبي الموافقات، ج2/ص316.

(5) أحمد فراج حسين وعبد الودود السرتي،النظريات العامة في الفقه الإسلامي وتاريخه، دار النهضة العربية،بيروت،

ط:1992م، ص231.

(1) حمادي العبيدي، الشاطبي ومقاصد الشريعة ص189.

لأن مجرد فعل الأمر والقيام به، وترك النهي والابتعاد عنه، هو امتثال لله تعالى وانقياد لأوامره، وإفراد له تعالى بالخضوع والتعظيم لجلاله والتوجه إليه، وهذه الصفات كلها تصب في حكمة التعبد العامة.

ويطلق على الأوامر والنواهي في هذه الحالة: الصريحة، وتحديداً من حيث هي مجردة لا يعتبر فيها علة مصلحية. وهذا نظر من يجري مع مجرد الصيغة مجرى التعبد المحض من غير تعليل[2]، كما في قوله ε يوم الأحزاب: « **لا يُصَلِّيَنَّ أَحَدٌ العَصْرَ إِلاَّ في بَنِي قُرَيْظَةَ** » فأدركهم وقت العصر في الطريق، فقال بعضهم: لا نصلي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلي، ولم يُرِدْ مِنَّا ذلك؛ فذُكِرَ ذلك للنبي ε فلم يعنفْ واحدةً من الطائفتين[3].

لأنه لا يخلو اعتبار المصالح في الأوامر والنواهي أولاً، فإن لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها، وإن اعتبرناها لم يحصل لنا من معقولها أمر يتحصل عندنا دون اعتبار الأوامر والنواهي ... فلم يبق لنا إذا وزر دون الوقوف مع مجرد الأوامر والنواهي[4].

---

(2) الشاطبي، الموافقات، ج3/ص144.

(3) البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي،باب مرجع النبي ε من الأحزاب ومخرجه إلى قريظة ومحاصرتهم إيَّاهم، حديث رقم:3893،(4/ 1510).

(4) الشاطبي، الموافقات، ج3/ص146-147.

وينتج عن هذا الضابط "جواز اجتماع التعبد والتعليل"[1] وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما جاز القصد إلى التعبد.

وهذا لا يمنع من البحث في مصالح الأحكام وعلل الأوامر والنواهي لأن "كل تكليف

لا يخلو عن التعبد" ولأنه "ليس هناك حكم إلا ويجوز التساؤل عن حكمته، فإذا وصلنا إلى شيء فلنا به، وإن لم نصل سلمنا بحكمة الله أياً كانت"[2].

وحتى في حال إن وُجِد حكمة في الحكم الشرعي، لأن تعليل كثير من الأحكام الشرعية ليس نفيا لمعنى التعبد فيها.

ولا أُنهِي هذا الضابط دون الإشارة إلى أنه مع تقرير العلماء له، إلا أن ذلك لا يعني السكون إليه بتأصيله كما فعل نفاة التعليل من أن التكاليف -أوامر كانت أم نواهٍ- (الحكمة فيها إنما هو مجرد مشقة ونصب بغير فائدة، مع خلوها من الحِكَم والغايات المحمودة المطلوبة لأجلها، فأي حكمة في الإلزام بهذه التكاليف الشاقة المتعبة، وأي مصلحة للمكلف في ذلك، وأي غرض للمكلف، وما هي إلا محض المشيئة المجردة من قصد أو غاية أو حكمة)[3].

وقد تصدَّى لهم بالرد الإمام ابن القيم، من ذلك قوله: (وهل قامت مصالح الوجود إلا بالأمر والنهي وإرسال الرسل وإنزال الكتب. ولولا ذلك لكان الناس بمنزلة البهائم يتهارجون في الطرقات ... فلا أحسن من أمره ونهيه وتحليله وتحريمه. أمره قوت وغذاء وشفاء، ونهيه حماية وصيانة. فلم يأمر عباده بما أمرهم به حاجة منه إليهم ولا عبثا، بل رحمة وإحساناً ومصلحة، ولا نهاهم عما نهاهم عنه بخلا منه عليهم، بل حماية، وصيانة، عما يؤذيهم ويعود عليهم بالضرر إن تناولوه ...)[4].

---

[1] المرجع السابق، ج3/ص314.

[2] الريسوني، نظرية المقاصد، ص253.

[3] ابن القيم، شفاء العليل، ص315-316.

[4] المرجع السابق.

ثانياً - " أن الأولى المحافظة على صور الأحكام التي ثبتت تعبديتها وهيئاتها المشروعة المأثورة":

أي "تقرير الأحكام التعبدية على ما هي عليه"[1]. و يأتي هذا الضابط مكملاً متمماً لمعنى ضابط آتٍ هو "عدم المبالغة في التنقير عن الحِكَم".

فعندما يكون الحكم مما لا يدرك معناه، أي أن طبيعة الحكم نفسه تقتضي التوقف عند ذاك الحكم وتستدعي عدم بذل الجهد في استخلاص معنى له ، كتفاصيل العبادات خاصة، كان الأولى الحفاظ على تلك الصورة.

لأن هذا هو صلب "التعبدي" عندما يعمد الفقيه المجتهد إلى أحكام (ثبت صدورها من الشارع في علم المجتهد وخفي عنه مراد الشارع منها فاَتَّهَم علمه وبذل جهده في جنب سعة الشريعة فيسمى ذلك بالتعبدي)[2].

وفي هذا الضابط يتحقق كل ما يعنيه المصطلح "تعبدي" كاللامعقولية والتوقف والتسليم وملازمة الأعيان والانضباط والاحتكام … ،فقد تأتى أحكام (منوطة بمعان لم نجد لها مُتَأَوَّلاً إلا أنها أمور وهمية مثل استقبال القبلة في الصلاة، ومثل التيمم، واستلام الحجر الأسود،...، فعلينا أن نثبتها كما هي ونجعلها من قسم التعبدي الذي لا يصلح للكون مقصداً شرعياً)[3] .

من هنا، كان على المجتهدين التقيد بهذا الضابط بعد بذل الجهد واستفراغ الطاقة، لأنه آخر الأنحاء الخمسة التي قرر الشيخ ابن عاشور

---

[1] الريسوني، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص361.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص44.

[3] المرجع السابق، ص55.

وقوع اجتهاد فقهاء الشريعة عليها، "فإذا تحقق الفقيه أن الحكم تعبدي يجب عليه الحفاظ على صورته"[4].

وأولى من المجتهد، العامي، بعدم طرق أبواب البحث والتنقيب في عللها ما دامت تعبدية. وكما سيرد في الضابط " لايحسن التنقير في التعليل " نتخذ _ دائما_ مثلاً لنا الصحابة رضي الله عنهم الذي كانوا يتوقفون على الحكم التعبدي المحض اتباعاً للرسول ε رغم معرفتهم للعلة وزوالها.

فهاهو سيدنا عمر بن الخطاب τ يقول للركن: **((أَمّا والله أني لأعلم أنك حجر لا تضر ولا تنفع ولكني رأيت رسول الله ε استلمك وأنا استلمك))** فاستلمه[1]. وقبله مثال الرَّمل الذي سقته في مبحث سابق.

وهذا الضابط يجد ثماره أكثر في العبادات لأن "ما كان من التكاليف من قبيل العبادات فإن قصد الشارع أن يوقف عنده ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة، وأن يوكل إلى واضعه ويسلم له فيه"[2].

وتحقيق ذلك يكون على وجهين هما [3] :

1. عدم تعدي المنصوص عليه في ذلك الحكم المعني أو السبب المعني، لأن التعدي مع الجهل بالعلة تحكم من غير دليل، وضلال على غير سبيل، فالتوقف هنا لعدم الدليل.

2. أن الأصل في الأحكام الموضوعة شرعاً أن يتعدى بها مجالها حتى يعرف قصد الشارع لذلك التعدي، لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي، دليل على عدم التعدي، إذ لو كان الشارع متعدياً لنصب عليه دليلاً، ووضع له مسلكاً.

---

[4] المرجع السابق، ص15.

[1] رواه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الحج،باب الرَّمل في الحج والعمرة، حديث رقم:1528 (582/2).

[2] الشاطبي، الاعتصام، ج2/ص365.

[3] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص 394-395.

"فحسب الفقيه _ من الأحكام التي ظاهرها التعبد _ ما كان منصوصاً ظاهراً أو قريباً من الظهور"[4] .

والحاصل أن واجب العلماء المجتهدين "إذا لم تتحقق لهم علة ظاهرة تشهد لها المسالك الظاهرة، فالركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه الوقوف عندما حد دون التعدي إلى غيرها"[5] . وتقرير الأحكام التعبدية على ما هي عليه تحديد لها لأن "التحديد دلالة على التعبد"[6] .

وبيان واجب العلماء تجاه الأحكام التي ثبتت تعبديتها سبق تناوله بالدراسة في محله.

ثالثاً - "أن التعبد في الأحكام، لا يعني عدم تقصيدها والبحث في عللها وحِكَمِها":

فكما ثبت في المباحث السابقة أن التعليل عموماً لا يتنافى مع التعبد، ويجوز اجتماعهما وعدم تنافيهما.

ولأن "التعبد في الأحكام هو نفسه ضرب من التعليل المصلحي الذي لا يخلو عنه حكم من الأحكام"[1].

فكل حكم يعلِّم الناس ويدرِّبُهم على الانقياد للشرع، وعلى الخضوع لله تعالى فيه مصلحة، وتلك هي حكمة التعبد العامة، أخذا من حكمة التشريع

---

(4) المقري، القواعد، القاعدة 159، ج2/ص407.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج2/ص303-304.

(6) المقري، القواعد، القاعدة 77، ج2/ص302.

(1) الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، ص221.

أولا ؛ فالجانب التعبدي المحض من الأحكام مع كونه محدوداً إلا أنه معلل بسر التكليف والابتلاء، الذي قام عليه الوجود الإنساني.

من هنا يتضح أن التعليل المراد في التعبد والذي لا يخلو منه حكم من الأحكام إنما هو التعبد بمعناه العام من جهة، والمقصد العام الأعظم من الشريعة الإسلامية ككل من جهة أخرى أي: "جلب الصلاح ودرء الفساد"[2].

فالله تعالى له حكمة في كل ما خلقه وأمر به وشرعه، وهل تقتضي الحكمة أن يخبر الله تعالى كل عبد من عباده بكل ما يفعله ويوقفهم على وجه تدبيره في كل ما يريده وعلى حكمته في صغير ما ذرأ وبرأ من خليقته؟

يجيب الإمام ابن القيم: (... بل طوى سبحانه كثيراً من صنعه وأمره عن جميع خلقه، فلم يطلع على ذلك مَلَكاً مُقَرَّباً ولا نبياً مُرْسَلاً ... وما يخفى على العباد من معاني حكمته في صنعه وإبداعه وأمره وشرعه فيكفيهم فيه معرفته بالوجه العام أن تضمنته حكمة بالغة، وإن لم يعرفوا تفصيلها)[3].

لذلك لا يخلو حكم عن اعتبار المصلحة فيه، كما لا يخلو أن نعتبر في الأوامر والنواهي المصالح أولاً، فإن لم نعتبرها فذلك أحرى في الوقوف مع مجردها، لأن المصلحة وإن علمناها إجمالاً فنحن جاهلون لها تفصيلاً.

---

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص64.

[3] ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص427.

وأمثلة ذلك كثيرة: بدءاً بالعبادات، فالحدود والكفارات، والمقدرات، فحد الزنا الرجم بالنسبة للمحصن حتى الموت، والجلد لغير المحصن عدداً محدداً لا يزيد عنه ولا ينقص مع تغريب عام، فالتعليل فيها إجمالاً الردع والزجر لكل من تسوِّل له نفسه اقتراف هذه الفاحشة، بينما تفصيل الحكمة من عدد الجلد، مع الرجم مع فئة دون فئة أو الجلد أيضاً ... هذه تفصيلات لا نملك أمامها إلا التسليم، لأن الاسترسال في تعليلها قد ينتج عنه اقتراح تعطيلها واستبدالها بما يحقق المصلحة والعلة نفسها.

وتوسيع الكلام في هذا الضابط ونشره هو محض الكلام عن العلاقة بين التعبد والتعليل،

أو عن ترجيح أي التصرفين هو مقصود الشارع الأول: إظهار علل الأحكام ومقاصدها أم إخفاؤها؟ وكلها محاور سبق التوسُّع فيها ولا داعي لتكرارها.

رابعاً - "الأصل في العبادات -غالبا- التعبد والتوقف":

وأنا بصدد التدوين لهذا الضابط، ترددت في صياغته بين القول: "الأصل في العبادات التعبد" و" الغالب فيها التعبد" أو" الأصل في أكثرها التعبد والتوقف" .

وإنما كان التردد، لتردد الباحثين أنفسهم في ذلك، فهم من جهة يؤصلون للتعبد في العبادات على الإطلاق، ثم يناقضون أنفسهم فيعللون بعض إن لم أقل أكثر العبادات، بل حتى العبادات الموصومة بأنها الأكثر تعبدية لم تسلم من محاولة التعليل.

وهذا ليس وليد العصر، بل يمتد بعيداً بدءاً بالأئمة الأربعة كالإمامين مالك والشافعي رضي الله عنهما إلى يومنا هذا.

وأكثرهم تحمساً لهذا الأصل "التعبد في العبادات" هو الإمام الشاطبي فالأمر عنده من المسلَّمات التي لا تسمح بالنقاش و"الأصل في العبادات

التعبد، والأصل في المعاملات الالتفات إلى المعاني"[1] و"العبادات مبنية على عدم المعقولية"[2].

وتوثيقا منه لهذا الأصل نسب ذلك إلى إمام مذهبه –الإمام مالك- قال: (التزم الإمام مالك في العبادات عدم الالتفات إلى المعاني، وإن ظهرت لبادي الرأي، وقوفا مع ما فهم من

---

[1] الموافقات، ج2/ص300.

[2] المرجع السابق، ج1/ص199.

مقصود الشارع فيها من التسليم على ما هي عليه)[1] وعنده (أن العبادات كالوضوء والصلاة والحج ونحو ذلك وضعت للتحكم المحض المنافي للمناسبات التفصيلية)[2].

فالإمام الشاطبي من فرط إيقانه وإيمانه بالأصل كرره و قرره في مصنفيه -الموافقات والاعتصام- حتى صار الأمر عنده من المعلوم من الدين بالضرورة.

وقبله الإمام الغزالي أيضا يقر في سياق حديثه عن عدم القياس على ما لم يعلل أن: (التعبدات كثرت في العبادات)[3] ؛ لكن ذلك لم يمنع الباحثين -المعاصرين خاصة- من وضع الأصل تحت مجهر البحث في مدى التسليم له من عدمه، فاستدركوا أشياء وأعادوا الصياغة وناقضوا قواعد وأصول وفق ضوابط وأسس علمية -أرجئ بسط ذلك والتفصيل فيه إلى موضعه.

والمراد بالتعبد في العبادات، التعبد بمعناه الخاص، أي التعبد المحض حيث تنعدم المعقولية والتعليل، لأن المعنى العام للتعبد ينطبق على الجميع (عبادات وعادات).

والقول بالتعبد في العبادات لا يعني إنكار ماله من فوائد تعود على الحياة، لأن الوقوف عليها كونها تعبدية هو من قبيل الوقوف على تحديدات وهيئات ومقادير تنظيم حياة الفرد والمجتمع ، كـ: تفاصيل الصلاة والزكاة والصيام والحج ..يرى الأستاذ الريسوني أنها (من الحاجات الملحة للحياة العامة واستقامتها إنها -فضل عما في التزامها من معاني التعبد والخضوع- تحقق مصلحة مظاهرة في تنظيم الحياة ... فلولا هذه التقنينات وهذه الضوابط لضاعت تلك الأركان والأسس المُسلَّم بها، لضاعت بسبب غموضها والتباسها على الناس، ولضاعت بسبب اختلافاتهم فيها،

---

(1) الشاطبي، الاعتصام، ج2/ص366.

(2) المرجع السابق، نفس المكان.

(3) الغزالي، المستصفى، ج2/ص278.

ولضاعت بسبب التهاون في تقديرها وتنفيذها،ولضاعت بسبب التسويف والمماطلة

في توقيتها...)[4].

وواجب المسلم اتجاه تلك التعبدية في العبادات التوقف والتسليم والتزام أدائها -أدرك أسرارها أم لم يدرك- لأن ذلك هو بمثابة ترجمة لمطلق العبودية لله يكون في حاله ذلك كما طلب

---

[4] نظرية المقاصد ص219-220.

منه الله تعالى: (**وَمَا كَانَ لِمُؤمِنٍ ولاَ مُؤمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ و أَمْراً أَن يَكُوْنَ لَهُمْ الخِيِّرَةُ مِن أَمْرِهِم وَمَن يَعْصِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلاَلاً مُبِينًا**) [1].

على أنه هناك حكمة جليلة في إخفاء الله تعالى بعض حِكَمه وأسرار شرعه وخلقه عن المكلفين هي المعنى العام من التعبد، إلى جانب ما كرره الشيخ القرضاوي في أكثر من مُؤَلَّف له [2]: الابتلاء، ولتظهر حقيقة العبودية للخالق، ويعرف من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه، فموقف المؤمن في ذلك أن يقول: (**سَمِعْنَا وَ أَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ**) [3].

وحسبه أن يؤمن أن الله تعالى لا يأمره إلا بما ينفعه، ولا ينهاه إلا عما يضره، ولو كان لا يمتثل لأمر إلا لما يدرك عقله تفاصيل الحكمة فيه، لكان حينئذ مطيعا لعقله لا لربه.

ويتفرع عن هذا الضابط أنه: **"لا يلزم في تعاطي الأسباب من جهة المكلف الالتفات إلى المسببات ولا القصد إليها، بل المقصود هو الجريان تحت الأحكام الموضوعة -لا غير _أسبابا كانت أو غير أسباب- معللة كانت أم غير معللة"**[4].

ويشرح الإمام الشاطبي ذلك بأن (المعاني هي مسببات الأحكام، والعباديات لما كان الغالب فيها فَقْدَ ظهور المعاني الخاصة بها، والرجوع

---

(1) الأحزاب/36.

(2) ينظر له في ذلك: "السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها" ص277 ، و"العبادة في الإسلام"

ص53، و"ثقافة الداعية" ص85-84

(3) البقرة/285.

(4) الشاطبي، الموافقات، ج1/ص193.

إلى مقتضى النصوص فيها، كان ترك الالتفات أجرى مقصود الشارع فيها)[5].

وهو يفصل في التذبذب الواقع بين كون العبادات معللة أم لا بقوله: (وقد عُلِم أن العبادات وضعت لمصالح العباد في الدنيا أو في الآخرة على الجملة، وإن لم يعلم ذلك على التفصيل)[6].

فهي ثابتة، باقية، دائمة، إلى يوم القيامة لا ينبغي تغييرها وتبديلها، ولا يجوز البتة الزيادة فيها أو التنقيص منها، لذلك منعت البدعة والزيادة والتحيل، كما منع التهاون والتقصير

والتنقيص، وليس على المكلف إلا أن يلزم الأمر الشرعي، الإلزام الرباني الذي بين العبادة المطلوبة للشارع والمرادة له.

ولذلك تقررت القاعدة الشرعية المقاصدية: "لا يُعْبَدُ الشَارِعُ إِلَّا بما شَرَع"[1].

و حتى ما قام به العلماء، ويقومون به من الاجتهاد في إيجاد تعليلات وحِكَم ومصالح لمختلف العبادات، لا يخلو أن يكون من "مُلَحِ العلم" لا من "صُلْبِه".

تلك الملح التي يُحصر دورها في أنها تزيد المكلف -العامي خاصة- تزيده إقبالا أكثر عليها وعلى تطبيقها، إلى جانب أنها تفتح الباب واسعا لدخول غير المسلمين في الإسلام إذا هم أدركوا أن ما توصلت إليه أبحاثهم العلمية المختلفة من نتائج، قد أُمِرنا الالتزام به منذ بدء التشريع من غير علم منا لمقاصده، كاكتشاف فوائد غسل أعضاء الوضوء، والغسل من الجنابة والتيمم باستعمال التراب خاصة، واستعمال السواك، والختان،

---

[5] المرجع السابق، ج1/ص200.

[6] المرجع السابق، ج1/ص201.

[1] الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص166.

وحلق شعر المولود في عامه الأول، والذبح في الودجين،والصوم من طلوع الفجر إلى غروب الشمس،...الخ.

خامساً - " الحكم المتعلق بالأفعال التعبدية ليس معزولاً عن النظر الاجتهادي

السديد"[2]:

ويأتي هذا الضابط، كنتيجة لأكثر من ضابط أهمها: "الحكم بالتعبد على النص موقوف على الاجتهاد" وآخر "لا يحسن التنقير في تعليل الأحكام".

فبعد اجتهاد العلماء من أصوليين وفقهاء ومقاصديين، لإيجاد علل مختلف الأحكام العادية والعبادية، خاصة التي لم تعرف لها حكمة، فصُنِّفَت ضمن خانة التعبديات، فالأولى في هذه الحالة التوقف والتسليم، لكن ذلك لا يتم إلا بعد استفراغ الجهد والوسع وفق شروط الاجتهاد الشرعي.

لأنه قد ينتج عن ذلك الأخذ بالظاهر والاستمساك بحرفية النصوص، كما فعل الظاهرية الشيء الذي انتهى بهم (إلى أفهام عجيبة، وآراء غريبة، ينكرها الشرع والعقل جميعاً، رغم عبقرية

ابن حزم التي تشهد بها آثاره العلمية التي كان فيها نسيج وحده، ورغم ما له من آراء في

---

(2) الكيلاني،قواعد المقاصد، ص240.

فقهه تعتبر غاية في الروعة والقوة)[1] إلاّ أنه لم يسلم من ذلك.

فالاجتهاد في الأحكام ليس ممنوعاً، بل هو حق للعالم أن يغوص في تتبع المقاصد الخفية، علَّه يجد ما يحقق النفع العام للأمة والمجتمع. كما أنه واجب أوجبه الله تعالى عليهم إذ (علم الله تعالى لطفا وسراً في تعبد العلماء بالاجتهاد، وأمرهم بالتشمير عن ساق الجد في استنباط أسرار الشرع)[2] .

ويأتي هذا النوع من الاجتهاد -الاجتهاد في الحكم الشرعي- تحقيقاً للأصل والمقصد العام من الشريعة الإسلامية: رعاية المصالح ،كما أن "ما لا يلوح فيه معنى يندر تصويره جداً"[3].

إلى جانب التأصيل للتعليل: "الأصل في الأحكام المعقولية لا التعبد"[4]، لأجل ذلك كله تفانى العلماء في البحث عن حِكَم وعِلل وأهداف الأحكام، لأنه بفهم العلة والتعليل (تتوقف معرفة سر التشريع، وبالوقوف على حقيقته تتجلى مدارك الأئمة، ويظهر بهاء الشريعة، ويسهل دفع شبه الطاعنين عليها بالجمود، وعدم مسايرتها للزمن، زمنه يبتدئ طريق الإصلاح، وعلى ضوئه يسير المصلحون، وبسبب التكلف فيه وقف الجامدون)[5].

لكن ليس معنى الضابط، عدم التفريط في إمكانية جعل التعبدي معللاً والإفراط في ذلك، فزيادة إلى عدم جواز المبالغة في التنقير عن العلل، يشترط أن لا يكون لهذا الاجتهاد ما يعارضه من الناحية الشرعية، فهو لا يُخِل بجوهر العبادة ولا يعطل أصلاً من أصول الشريعة وقواعدها العامة.

---

[1] القرضاوي السياسة الشرعية، ص237.

[2] الغزالي، المستصفى، ج2/ص278-279.

[3] الجويني، البرهان، ج2/ص80.

[4] المقري، القواعد، القاعدة رقم 72، ج2/ص296.

[5] شلبي، تعليل الأحكام، ص05.

وأمثلة تداول الحكم بين التعبد والتعليل أو اختبار الحكم التعبدي ضمن آليات التعليل كثيرة عبادية كانت أم عادية -سأورد بعضها في المباحث التطبيقية الآتية- وأسوق من ذلك:

تعليل الشيخ ابن عاشور منع تطَيِّب الميت في الحج مع ما روعي فيها من خصوصية أخذاً بالحديث «**لا تُحَنِّطُوه** ولا **تخمروا رَأسَه، فإنه يُبْعَثُ يومَ القيامةِ مُلَبِيًا** »[6].

---

[6] سبق تخريج الحديث.

قال: والصواب عندي: أن ذلك لئلا يتلطخ محنطوه، فالنهي لأجل الأحياء، لا لأجل الميت. وجعل حرمانه من الحنوط سبباً لحشره ملبياً تنويها بشأن الحج[1].

وقال في غسل الشهيد في الجهاد: قد يتوهم كثير من الناس، أن علة عدم غسله ودفنه بدمه، هي بقاء دمه في جروحه يبعث به يوم القيامة، وليس كذلك لأنه لو غسل جهلاً أو نسيانا أو عمداً لما بطلت تلك المزية ويجعل له في جرحه دماً يثعب[2] شهادة له بين أهل المحشر، ولكن علة النهي هي: أن الناس في شغل عن التفرغ لغسله، فلما علم الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين أصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلم انكسار خواطر أهليهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة. فالسبب في الحقيقة معكوس، أي السبب هو المسبب والمسبب هو السبب[3].

وجاء في الصلاة -وهي أكثر العبادات تعبدية- أنها وضعت على أكمل الوجوه التي تعبد بها الخالق تبارك وتعالى عباده لتضمنها للتعظيم له بأنواع الجوارح، من نطق باللسان وعمل اليدين والرجلين، والرأس وحواسه، وسائر أجزاء البدن، كل يأخذ حظه من الحكمة في هذه العبادة العظيمة المقدار ...... [4]. وبالزكاة قال الإمام الشاطبي في شروطها مبيناً حكمة اكتمال النصاب وحولان الحول، وكون المال قابلاً للنماء: (إن الحول أو إمكان النماء مكمل بمقتضى الملك أو الحكمة الغنى)[5] و (... هو المكمل لحكمة حصول النصاب، وهي الغنى، فإنه إذا ملك فقط لم

---

(1) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص54.

(2) أي: يجري، انظر:لسان العرب،ج1/ص236.

(3) ابن عاشور، المرجع السابق، ص54-55.

(4) ابن القيم، مفتاح دار السعادة، ص429.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج262/2-263.

يستقر عليه حكمة إلا بالتمكن من الانتفاع به في وجوه المصالح، فجعل الشارع الحول مناطا لهذا التمكن الذي ظهر به وجه الغنى)[6].

وفي الحج ورد : (وشرع عند دخول مكة الغسل إشارة إلى تطهير قلبه مما عساه إن اكتسبه، من حال إحرامه إلى حين وقت الدخول في محل الملك، وأنه لا ينبغي له أن يدخل إلا بعد تصفيته من جميع الأكدار، وشرع طواف القدوم إشارة إلى تعجيل إكرامه لأن الضيف ينبغي أن يقدم إليه

(6) المرجع السابق، ج267/2.

ما حضر ثم يهيأ له ما يليق به، وكانت سبعة أشواط لأن أبواب جهنم سبعة أبواب فكل شوط يغلق عنه باب ثم يركع بعد الطواف زيادة في القرب والتداني لأن أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد)[1].

وفيما عُدَّ ضمن التعبديات من العادات: الحكمة والعلة من عدة المتوفى عنها زوجها -غير المدخول بها خاصة- جاء في ذلك: (إنما كانت عدة الطلاق بالقرء وعدة الموت بالأشهر لأن المرأة في الطلاق لا تحتاج إلى ظهور الحمل فإن صاحب النسب قائم ينظر إلى مصلحة النسب بالعلامات والفراش، فجاز أن تعتد بما لا يعلم إلا بإخبارها، بخلاف المتوفي عنها زوجها فإن الزوج الذي كان يعرف حالها قد مات، ولا تكتفي العامة بالأمر الخفي، فجعل الشارع عدتها أمراً ظاهراً يتساوى في معرفته القريب والبعيد[2].

ومن الأحكام التي صنفت ضمن الأحكام العادية التعبدية ما يخص الميراث وأنصبته من ذلك: أن الحكمة من الميراث باعتبار الزوجية أن كلا منهما عون للآخر في متاعب الحياة فلا ينبغي أن يحرما من التركة ومن أجل ذلك لا يحجب كلاهما حجب حرمان أصلاً ... والحكمة من جعل الشارع الحكيم نصيب الذكر ضعف نصيب الأنثى ما عدا الاخوة لأم، لأن الاخوة لأم يرثون بواسطة أمهم وهي أنثى، فلذلك اشتركوا جميعاً على السواء، ولا يزيد نصيبهم على الثلث مهما بلغوا في العدد. وكذلك يرثون مع وجود أمهم بخلاف ما إذا ورثوا من آبائهم وباقي أقاربهم وغير ما ذكر فإن للذكر مثل حظ الأنثيين ... وحكمة تساوي الأب والأم في الميراث إن كان ولدهما له ولد لأن كلا منهما مساو للآخر في وجود الولد، وإن كان

---

[1] العبَّادي،من حِكَم الشريعة وأسرارها، مطابع الصفا، ط:03، 1404هـ،ص136.

[2] عبد الرحمن راضي، الأسرار الإلهية في الحكم التشريعية، شركة مطبعة الرغائب بمصر،1341هـ/1923م،ص92.

الأب قد يمتاز عن الأم في بعض الأحوال، فإن ذلك من جهة كونه عصبة[3] ... .

إلى غير ذلك من الحِكم والعلل التي تستنبط من الأحكام المتفق على كونها تعبدية، والتي إن دلت فإنما تدل على أن "الحكم المتعلق بالأفعال التعبدية ليس معزولاً عن النظر الاجتهادي السديد"، لكن بشرط عدم الاسترسال في محاولة تعليل كل حكم لأنه "لا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحكم".

سادساً - " لا يحسن التنقير في تعليل الحكم التعبدي":

هذا الضابط أورده الإمام المقري تحت عنوان: "المبالغة في التنقير عن الحِكم"[1]؛ لأن التدقيق في تحقيق حِكم المشروعية من مُلَح العلم لا من متنه عند المحققين، بخلاف استنباط علل الأحكام وضبط أمارتها، فلا ينبغي المبالغة في التنقير عن الحِكم، لا سيما فيما ظاهره التعبد (إذ لا يؤمن فيه من ارتكاب الخطر، والوقوع في الخطل وحسب الفقيه من ذلك ما كان منصوصا أو ظاهرا،

أو قريبا من الظهور)[2].

وأرى أن هذا الضابط وما يتفرَّع عنه ذو صلة بكل الضوابط الأخرى، حتى أنني ترددت بين عده ضابطا عاما أو خاصا.

بل إن الأستاذ علال الفاسي يرى محاولة التعليل لكل حكم خروج عن الموضوع (فبعضهم خرج عن الموضوع إلى محاولة تعليل كل جزء من أجزاء الفقه أخذا للمقاصد بمعناها الحرفي)[3].

---

[3] علي أحمد الجرجاوي، حكمة التشريع وفلسفته، مراجعة:خالد العطار:دار الفكر، بيروت،1418 هـ/1997م،

ج 2/ص255-264-268.

[1] المقري، القواعد، القاعدة رقم:157، ج2/ص406-407.

[2] المرجع السابق، نفس المكان.

وقد عدَّه الشيخ القرضاوي ضمن المحذورات التي ينبغي على الداعية الإسلامية أن يتفاداها ولا يتورط فيها؛خاصة " المبالغة في تعليل العبادات" بأمور دنيوية، وربطها بها ربطة العلة بالمعلول مع الغفلة عن حقيقة كبيرة يجب التنبيه عليها، وهي: أن العبادات مطلوبة طلب الغايات والمقاصد،

لا طلب الأدوات والوسائل، فهي مرادة لذاتها بغض النظر عما ورائها من منافع وثمرات. بل هي الغاية من خلق المكلفين[4].

لأن المبالغة في هذا الجانب قد تؤدي ببعض الناس إلى أن يقول: إذا كان هدف العبادات تربية الضمائر، وتزكية النفس، وتقويم الأخلاق ، فعندنا وسائل أخرى توصلنا إلى هذا الهدف.

و هذا ما يرفضه الشيخ محمد متولي الشعراوي[5] قائلا: (فيأتي بعض الناس ليقول لك : إن الصلاة هي نوع من الرياضة، وأنا أقول: لا، إنها طاعة لأمر الله تعالى، ولو كانت نوع من الرياضة للعبنا الرياضة وتركنا الصلاة،وبعض الناس يقول لك: إن الصوم هو للإحساس بشعور الإنسان الجائع، وأنا أقول :لا، إنها طاعة لأمر الله، ولو أنه إحساس بالجوع لما وجب الصيام على الجائع الذي لا يجد قوتا يكفيه، ولأصبح الإنسان الجائع معفى من الصوم، . . . وهكذا كل مناسك الله،فالحج يقال عنه اجتماع المسلمين، وأنا أقول: لا، بل هو تنفيذ لأمر الله، ولوكان مجرد اجتماع للمسلمين لعقدنا مؤتمرا إسلاميا يجتمع فيه المسلمون واستغنينا عن الحج)[1].

---

[3] علال الفاسي، مقاصد الشريعة ومكارمها، ص05.

[4] القرضاوي، ثقافة الداعية، الشهاب باتنة الجزائر، ص84.

[5] هو محمد متولي الشعراوي،ولد بمصر سنة 1911 مدرس بالأزهر الشريف،وتخرج منه عام1940،وشغل عدة مناصب كما درّس بالسعودية والجزائر، أمضى حياته في الدعوة والتأليف والتربية والتعليم والإصلاح. . .إلى أن وافته المنية سنة1998م، له تآليف كثيرة:فتاوى النساء، ص26-31.

[1] محمد متولي الشعراوي،معجزة القرآن، إعداد :أحمد زين، شركة الشهاب الجزائري، وحدة الرغاية،الجزائر 1990،ج1/ص81.

والبحث والتنقير عن حِكَم الأحكام التعبدية، وعن مالا يعني ولا يضر العاقل جهله، ولا ينفع المؤمن فهمه، عمل رفضه الشرع كرفضه السؤال عن ما لا ينفع والإكثار منه، وعدّ هذا الأخير مما يكرهه الله تعالى، فقد ثبت عنه ρ أنه قال: «**إِنَّ اللهَ عَزَّ وَجَلَّ كَرِهَ لكم ثلاثاً: قيل وقال وكثرة السؤال** ... »[2]. وهذا ليس بعيدا عن المسائل التي لا يجوز الفتيا بها وإن كانت

صحيحة في نظر الفقه كسؤال العوام عن علل مسائل فقهية وحِكم التشريعات، وإن كان لها علل صحيحة وحِكم مستقيمة.

وضابط عدم التنقير والمبالغة في تعليل الأحكام عموما وفي العبادات خصوصا، أن للتعليل

-كما هو معلوم- مسالكه وقوانينه المذكورة في علم الأصول، فلابد من مراعاتها، فليس لأحد أن يعلل بذوقه، ولا أن يُحَكِّمَ في شرع الله تعالى ظنونَه. لأن ذلك هو مطلق التَّقَوُّل على الشرع بما لم يَرِد عنه.

وعمل كهذا "مبني على ظن وتخمين غير مطّرد في بابه، ولا مبني عليه عمل "[3].

ومسالك التعليل وقوانينه تلك لخصها الإمام الغزالي في ضابط هو: "أن كل ما انقدح فيه معنى مخيل مناسب، مطرد، لا يصدمه أصل من أصول الشرع فهو معلل"[4].

وأمثلة المبالغة في التعليل كثيرة أيضا، منها، ما ساقه الإمام المقري قال: (فلا يقال الزوال وقت الانقلاب إلى العادة، فطلب عنده البداية بالعبادة، ووقت العصر الانتشار في طلب المعاش، فقيل لهم تزودوا قبل ذلك للمعاد، والمغرب وقت الانقلاب إلى العادة أيضا، والعشاء وقت النوم،

---

[2] رواه البخاري، صحيح البخاري،كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب ما يكره من كثرة السؤال، حديث رقم: 1407 ،(537/2).

[3] الشاطبي، الموافقات، ج1/ص80.

[4] المنخول، المنخول من تعليقات الأصول،تحقيق د/محمد حسن هيتو،دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر دمشق،ط:02 1419هـ/81998م، ص:ص489.

والفجر وقت اللذة ... إلى غير ذلك مما قيل في عدد الركعات، وتعدد السجود والركوع ونحو ذلك)[1].

وأمثلة ذلك –خاصة في العبادات-محشوة بها الكتب انتقلت بالشريعة من الاستقامة إلى الميوعة ومن الجد إلى الهزل.

والخلاصة: أن واجب الفقيه عند تحقق أن الحكم تعبدي، الحفاظ على تلك الصورة بعدم الزيادة ولا النقصان، ولنا المثل الأعلى في كبار الصحابة كيف كانوا وقَّافين على الأحكام محافظين على معنى التعبد في الأصول، مع تعليلهم لبعض الفروع أو إعمال الترجيح والتنظير بدل التعليل.

لأنه وإن كان التفكير فريضة وآلية إسلامية، لكن ذلك لا يعني إطلاق العنان له بإيجاد علل لكل حكم والتسابق نحو من يكتشفها الأول والأكثر، بلا رقيب أو ضابط أو قيد.

لأن في ذلك افتئات على الشرع وزيادة فيه، وهذا مناف لصحة الإيمان خاصة إذا كان الموضوع موضوع عبادات.

سابعاً -"البحث في مقاصد العبادات قد نتج عنه مقاصد وحِكَم عملية، وأحياناً هو من مُلَحِ العلم":

ويتفرع هذا الضابط عن الضابط القائل:"الأصل في العبادات التوقف" فهذا الأخير مع ما تقرر فيه من معاني، لكنه لا يخلو من استثناءات ولا يعني كون الحُكم على العبادات التوقف، انعدام التعليل فيها أو في بعضها.

والشاطبي نفسه عندما قرر قاعدته تلك، لم يسلم من التعليل لبعض العبادات،والنتيجة أن: "توقيفية العبادات لا يعني خلوها من الحكم"[2].

---

[1] المقري، القواعد، ج2/ص407.

ويأتي هذا الضابط جواباً لسؤال يطرح: هل القول بأن الأصل في العبادات التعبد، سالم مسلم؟ وهل يؤخذ هكذا على ظاهرة فتطبق العبادات كما هي دون نظر إلى حكمها وعللها؟

---

(2) الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص167.

وبيان ذلك الجواب هو: أن القول بأن العبادات توقيفية غير معللة (لا يعني البتة خلوها من المصالح والحِكَم والفوائد، وإنما يعني فقط ثبوتها ودوامها على ذلك الأمر، كي لا تتبدل بتبدل الأزمان والأحوال، وكي يتحقق منها واجب التدين والتعبد والامتثال)[1].

وانطلاقا من أن التعليل في الأحكام هو الأصل، وأقوال الأصوليين في ذلك كثيرة، بل إن الحكم التعبدي نفسه قابل للتعليل، وأخذاً بالضابط "الحكم المتعلق بالأفعال التعبدية ليس معزولاً عن النظر الاجتهادي السديد"، فكون الحكم عبادياً لا يقيم حاجزاً بين ذلك الفعل التعبدي، وبين النظر الاجتهادي.

وللكشف عن مراد الشارع وحكمه وجب على المجتهدين (أن لا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم ولا يفرعوا على صورته، ولا يقيسوا، فلا ينتزعوا منه وصفاً، ولا ضابطاً ... وإذا جاز أن نثبت أحكاماً تعبدية لا علة لها، ولا يطلع على علتها، فإنما ذلك فغير أبواب المعاملات)[2].

أما العبادات فالمقصد الأصلي منها الامتثال، والمقصد التبعي هو نيل بعض المنافع والمعاني والحكم.

وعليه فإن العبادات من جانبها الإجمالي كلها معللة، غير أن ذلك التعليل يكون على ضربين[3]:

1. كل العبادات معللة في الجملة والعموم بجلب مصالح الناس ومنافعهم في الدنيا والآخرة، وتلك المصالح تجلب بطاعة الله تعالى وعبادته والانقياد له. وقد علم يقينا وقطعا أن العبادة مشروعة، لما يعود على العابد من مصالح الدنيا والآخرة، بتحقيق الأمن والسلامة والفوز بمرضاة الله وجناته.

---

[1] الخادمي، علم المقاصد الشرعية، ص167.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص48.

[3] الخادمي، المرجع السابق، ص168-169.

2.بعض العبادات التفصيلية معللة بما يجلب للإنسان بعض المنافع الظاهرة والدنيوية،كالطهارة، ورفع الحرج والمتعة غير المعتادة.

فالأصل في العبادات التعبد والتوقف والتسليم وعدم المعقولية، لكن ذلك لا ينفي خلوها من الأسرار والمعاني، والقول بجواز القياس فيها يقبل التعليل لا يعني جواز القياس على العبادات التي لا تخلو من الحكم والمعاني.

مع الحرص على إبقائه على حاله دون زيادة أو نقصان انطلاقا من أن المقصد الأصلي لها هو تحقيق العبودية لله تعالى وإظهار الخضوع والتذلل والانقياد له، والباقي تبع.

ثامناً - " أن غلبة التعليل في العادات والمعاملات لا يعني خلوها من التعبد":

إذ "لابد في كل عادي من شائبة تعبد"[1]، فكما التعبد في العبادات لا يمنع خلوها من التعبد، و"كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد، فلابد فيه من اعتبار التعبد"[2]، أي دون أن يثبت التعبد ،وليس الغرض أن يثبت اعتبار عدم التعبد، ، وإلاَّ لتناقض الكلام، والقول (فلابد فيه من اعتبار التعبد) ليس المراد به التعبد بالمعنى الخاص المتقدم الذي يجب أن لا يدخله قياس ولا تفريع، بل المراد أن يكون لله فيه حق، إذا قصده المكلف بالفعل أثيب، وتكون مخالفته قبيحة يستحق العقاب عليها، (وينضم معنى آخر وهو أنه لابد في كل مصلحة عرفناها من وقفة عندها:هل تعينت هذه العلة للمصلحة بحيث لا يكون للحكم علة ومصلحة إلا هذه؟ فهذا التوقف نوع من التعبد بمعنى عدم معقولية المعنى تعقلا كاملا، وغير ذلك من المعاني التي يتقرر بها معنى التعبد، فالتعبد هنا بالمعنى العام لا ينافي القياس والتفريع إذا وجدت شروطه)[3].

وذلك يتحقق بأوجه[4]:

-الأول: أن معنى الاقتضاء أو التخيير لازم للمكلف من حيث هو مكلف، عرف المعنى الذي لأجله شرع الحكم أو لم يعرفه بخلاف اعتبار المصالح فإنه غير لازم، فإنه عبد مكلف.

---

(1) الشاطبي، الاعتصام، ج2/ص329.

(2) الشاطبي، الموافقات ج2/ص310.

(3) عبد الله دراز، الموافقات(هامش المقدمة)، ج2/ص310.

(4) الشاطبي، المرجع السابق، ج2/من ص310 إلى 317 (بتصرف).

فـإذا أمـره سـيده لزمـه امتثـال أمـره، فالتعبـد هنـا لازم لا خيـرة فيـه، واعتبـار المصـلحة فيـه الخيـرة، ومـا فيـه الخيـرة يصـح تخلفـه عقلا … فـإن السيد إذا أمر عبده لأجل مصلحة هي علة الأمر بالعقل، يلـزم الامتثـال من حيث هي مجرد الأمر لأن مخالفته قبيحة … وهو معنى لـزوم التعبد. وقفة عندها: هل تعينت هذه العلة للمصـلحة بحيـث لا يكـون للحكم علـة مصـلحة إلا هذه؟

-الثاني: أنه إذا فهمنا بالاقتضاء أو التخيير حكمة مستقلة فـي شـرع الحكم، فلا يلزم من ذلك أن لا يكون ثمة حكمة أخرى ومصلحة ثانية وثالثة وأكثر من ذلك …، وهذا لا ينافي جواز التعبد، لأن

القياس قد صح كونه دليلاً شرعياً، ولا يكون شرعياً إلا على وجه نقدر على الوفاء به عادة، وذلك إذا ظهر لنا علة تصلح للاستقلال بشرعية الحكم، ولم تكلف أن ننفي ما عداها ...، فقد أجاز الجمهور تعليل الحكم الواحد بأكثر من علة واحدة وكل منها مستقل، وجميعها معلوم، فنعلل بإحداهما مع الإعراض عن الأخرى، وبالعكس. ولا يمنع ذلك القياس، وإن أمكن أن تكون الأخرى في الفرع، أولا تكون فيه، وإذا لم يمنع ذلك فيما ظهر، فأولى أن لا يمنع فيما لم يظهر، فإذا ثبت هذا لم يبق للسؤال مورد، فالظاهر هو المبنى عليه حتى يتبين خلافه، ولا علينا.

- الثالث: وهو وجه ثبت فيه اعتبار التعبد في نوع خاص مما اعتبر فيه المعاني دون التعبد، بخلاف الوجهين السابقين، فعامّان في سائر فروعه.والرابع عام أيضاً، والخامس والسادس.

كما أن المصالح في التكليف ظهر من الشارع أنها على ضربين:

1).ما يمكن الوصول إلى معرفته بمسالكه المعروفة كالإجماع والنص ... وهذا القسم هو الظاهر الذي تعلل به، وتأتي شرعية الأحكام لأجله.

2).ما لا يمكن الوصول إلى معرفته بتلك المسالك المعهودة ولا يطلع عليه إلا بالوحي، كالأحكام التي أخبر الشارع فيها أنها أسباب للخصب والسعة، وقيام أبهة الإسلام، وكذلك التي أخبر في مخالفتها أنها أسباب العقوبات وتسليط العدو، وقذف الرعب، والقحط، وسائر أنواع العذاب الدنيوي والأخروي.

وإذا كان معلوما من الشريعة في مواطن كثيرة أن ثَمَّ مصالح أخر غير ما يدركها المكلف، ولا يقدر على استنباطها، ولا على التعدية بها في محل آخر، لم يكن إلى اعتبارها في القياس سبيل، فبقيت موقوفة على التعبد المحض، لأنه لم يظهر للأصل المعلل بها شبيه وإذ ذاك يكون أخذ الحكم المعلل بها متعبداً به، ومعنى التعبد به الوقوف عند ما حدَّ الشارع فيه من غير زيادة ولا نقصان.

-الرابع: إن السائل إذا قال للحاكم: (لِمَ تحكم بين الناس، وأنت غضبان؟) فأجاب: (بأني نهيت عن ذلك)، كان مصيباً، كما أنه إذا قال: (لأن الغضب يشوش عقلي، وهو مظنة التثبت في الحكم) كان مصيباً أيضاً.والأول جواب التعبد المحض، والثاني جواب الالتفات إلى المعنى، وإذا جاز اجتماعهما وعدم تنافيهما، جاز القصد إلى التعبد، وإذا جاز القصد إلى التعبد دل على أن هناك تعبداً.

-الخامس: أن كون المصلحة مصلحة تقصد بالحكم، والمفسدة كذلك، مما يختص بالشارع، لا مجال للعقل فيه، بناءً على قاعدة نفي التحسين والتقبيح ...، فإذاً كون المصلحة هو من قبيل

الشارع، بحيث يصدقه العقل، وتطمئن إليه النفس، فالمصالح من حيث هي مصالح قد آل النظر فيها إلى أنها تعبديات، وما انبنى على التعبدي لا يكون إلا تعبدياً.

-السادس: أن النية شرط في كون العمل عبادة، والنية المرادة هنا نية الامتثال لأمر الله تعالى ونهيه، وإذا كان هذا جارياً في كل فعل وترك، ثبت أن في الأعمال المكلف بها طلبا تعبديا على الجملة.

وخلاصة تلك الأوجه: اشتراك القسمين: التعبدي والعادي في معنى التعبد، وقبله كون قسم العاديات داخلاً في قسم العباديات و"مقصد الشارع التفرقة بين العبادات جهة التعبد، وفي باب العادات جهة الالتفات إلى المعاني، والعكس في البابين قليل"[1] .

فالضابط كما يشير يدل على جواز اجتماع التعبد والتعليل معاً، كما في مثال الوجه الرابع، فقد يكون الحكم تعبدياً وله علة تدرك ببذل الجهد -كما في العبادات- لأن "توقيفه العبادات لا يعني خلوها من الحِكم" -كما سبق البيان-.

والعكس، كون الحكم معللاً، لا ينفي خلوه من التعبد، فبغض النظر عن المعنى العام للتعبدي من امتثال وانقياد وخضوع لله تعالى، قد يكون في الحكم تعبد بمعناه الخاص إما بنسب محددة كما

في مثال قضاء القاضي، أو أن ينتقل كلية من التعليل -مع كونه من العادات- إلى التعبد، كما في مثال: الذبح في المحل المخصوص في الحيوان المأكول، والقروض المقدرة في المواريث، وعدد الأشهر الوفوية والطلاقية، وكطلب الصداق في النكاح ... إلى غير ذلك من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية.

فإذا وجد في العادات التعبد، مع ما تقرر وأن الغالب في العادات الالتفات إلى المعاني فلابد من التسليم، والوقوف مع النصوص.

---

[1] الشاطبي، الموافقات ج2/ص396.

لأن تعليل كثيرة من الأحكام الشرعية ليس نفيا لمعنى التعبد فيها، بل إن التعليل عموماً لا يتنافى مع التعبد، وقد ثبت في ضابط سابق أن: "التعبد في الأحكام هو نفسه ضرب من التعليل المصلحي الذي لا يخلو عنه حكم من الأحكام".

وقد تفرع عن هذا الضابط، ضابط آخر هو: "أن كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى، كما أن كل حكم شرعي ففيه حق للعباد، إما عاجلا، وإما آجلاً"[2].

[2] المرجع السابق، ج2/ص317-318.

-فحق الله على العباد: أن يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق.

-وحق العبد: ما كان راجعاً إلى مصالحه في الدنيا، فإن كان من المصالح الآخروية فهو من جملة حق الله.

وأصل العبادات راجعة إلى حق الله، وأصل العادات راجعه إلى حقوق العباد. ثم إن ذلك يتفرع عنه ما اتفق عليه العلماء من الحقوق:

-ما كان حقاً لله خالصاً وأصلها التعبد كالعبادات.

-ما كان فيه حق الله وحق العبد مشتركاً، وحق الله غالب كالأول أيضاً.

-ما اشترك فيه الحقان وحق العبد غالب، وأصله المعقولية.

على أن الشيخ ابن عاشور له رأي آخر، فهو ينفي احتواء العادات والمعاملات على التعبد، قال: (فأما هذان -المعاملات المالية والجنائية- فلا رأي أن يكون فيها تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها)[1].

الفرع الثاني:الضوابط بالمعنى الخاص:

أولاً - " أن غير معقول المعنى ليس أصلا في الأحكام":

فالأصل المعقولية، لأن" الشريعة وضعت للإفهام. . . منها ماكان مألوفاً وقريبا من المعقول، ومنها ما كان ممَّا لا يعقل معناه" [2].

وقد يتبادر للذهن لمجرد قراءة صيغة هذا الضابط أنه ينفع نتيجة من نتائج البحث أكثر منه ضابطاً، خاصة وأن عنوان البحث هو(الوصف التعبدي بين الأصل والاستثناء) فكأنه جواب عن الإشكال المذكور في مقدمة البحث: هل هو أصل أم استثناء؟ .

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص48.

[2] الشاطبي، الموافقات،ج2/ص64.

فالإجماع مكتمل على قيام الشريعة على أساس جلب المصالح ودرء المفاسد، وذلك اعتقاد صحيح _ كما فعل الأستاذ الكيلاني في آخر بحثه عن القواعد المقاصدية عند الإمام الشاطبي_، وإنما وجه تقريري له كضابط للوصف التعبدي، هو أن الباحث عن ماهية الحُكم _مجتهدا كان أم

عاميا_ يضع نصب عينيه هذه الحقيقة ، فيُخضع الحُكم لآليات التعليل والمعقولية أولا و ثانيا، ولا يحكم عليه بالتعبد إلا بعد نفاذ حيله، واستفراغ كامل طاقته ووسعه_وقد سبق التوسيع في كيفية "أن الحكم بالتعبد موقوف على الاجتهاد"، و"أن الحكم المتعلق بالأفعال التعبدية ليس معزولا عن النظر الاجتهادي السديد".

فالأصل في أحكام الشريعة كلها المعقولية، سواء أكانت الأحكام من قبيل العبادات أم العادات والمعاملات ، وخفاء بعض الحِكم والمعاني الخاصة لا يعود إلى موضوع ذاك الحكم عباديا أو عاديا، وإنما يعود إلى طبيعة الفعل ذاته من كونه مما استأثر الله تعالى إخفاء حكمته عن الناس.

وإن ارتباط الأحكام بمعان معقولة و مُدركة يشكل بدوره حافزا للمكلفين على امتثال هذه الأحكام؛ نظرا لتكوينها قناعات بجدوى هذا التشريع وفائدته، وتنفي هذه المعقولية صبغة التحكم والتسلط عن هذه الأحكام، إذ مقصود الشارع أن" يكون المكلف عبدا لله اختيارا كما هو عبد له اضطرارا" [1].

والبحث في مادة هذا الضابط غزير تناولته وسأتناوله في مواضع كثيرة من هذا البحث.

ثانياً - "أنه لا قياس على ما ثبتت تعبديته ":

لأن "ما لا يعقل معناه، لا يقاس عليه"[2] ولأن "لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة"[3]، و"لا نقيس ما لم يقم لنا دليل على كون الحكم معللا"[4]،و"كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد فلا تفريع فيه"[5] أي لا قياس فيه.

---

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2/ص168.

[2] أبو عبد الله محمد بن أحمد التلمساني، مفتاح الوصول إلى جمع الفروع على الأصول، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط: الأولى، 1420هـ/2000م، ص126.

[3] الغزالي، المستصفى، ج2/ص349.

[4] المرجع السابق، ج2/ص277.

فالإمام الشاطبي، وقبل ما يقرر قاعدته "كل ما ثبت فيه اعتبار المعاني دون التعبد فلابد فيه من اعتبار التعبد" المنبثقة عن شطر قاعدته الأصلية "الأصل في العادات الالتفات إلى المعاني" يقرر ذلك الضابط، وينفي استخدام القياس في الأمور التعبدية.

(5) الشاطبي، الموافقات، ج2/ص310.

لأن هاته الأمور لا مجال فيها لإدراك العقل، و مالا يدرك بالعقل لا تدرك علته، و مالا تدرك علته لا يجوز فيه القياس كتفاصيل العبادات.

وهذا الضابط له صلة وثيقة بضابط "تقرير الأحكام على ما هي عليه" بل هو مكمل له، لأن معنى ذلك الوقوف على الأحكام كما وردت و التسليم لها، دون البحث والاجتهاد، فما كان من التكاليف من قبيل التعبدات، فإن قصد الشارع أن يوقف عنده، ويعزل عنه النظر الاجتهادي جملة، وأن يوكل إلى واضعه ويسلم له فيه سواء أكانت التكاليف معللة بمصالح العباد أم لا.

وإنما انعدم القياس في هذه الأحكام لانعدام العلل، وهنا يكون الركن الوثيق الذي ينبغي الالتجاء إليه :"الوقوف عندما حد، دون التعدي إلى غيره"[1].

و أمثلة ذلك كثيرة عبادية كانت أم عادية، ذلك أن الأحكام الشرعية كما قسمها الإمام ابن القيم اثنان [2]:

1-نوع لا يتغير عن حالة واحدة هو عليها، لا بحسب الأزمنة الأمكنة ، ولا اجتهاد الأئمة، كوجوب الواجبات، وتحريم المحرمات، والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير و لا اجتهاد يخالف ما وضع عليه.

-نوع ثاني: ما يتغير بحسب اقتضاء المصلحة له زماناً ومكاناً وحالاً، كمقادير التعزيرات وأجناسها وصفاتها، فإن الشارع ينوِّع فيها بحسب المصلحة.

وأشهر أمثلة الأحكام التي لا تقبل القياس: المقدرات الشرعية، فقد ورد (أن القياس لا يجري في الكفارات و الحدود)[3].

---

(1) الشاطبي، الموافقات، ج304/2.

(2) إغاثة اللهفان ،ص262.

(3) الغزالي، المستصفى، ج2/ص351.

وكقياس استقراض الحكومة من الشعب بالفوائد الربوية على أنه لا ربا بين الوالد وولده، فكذلك لا ربا بين الحاكم والشعب.

وقبل ذلك: العبادات من طهارات وصلاة وزكاة وصيام وحج، لا مجال للاجتهاد فيها والقياس على قوانينها.

والقياس في الأمور التعبدية المحضة قياس فاسد، بل هو(من أفحش القياس، كما في درء

الحدود في السرقة بالقصاص)[1].

و قد عدَّ الشيخ القرضاوي هذا العمل من مزالق الاجتهاد[2]، لأن جريان القياس إنما يكون فيما يعقل معناه من الأحكام لا فيما لا يعقل فإنه لا خلاف في عدم جريان القياس فيه.

ويقابل هذا الضابط قول الإمام الشافعي: "كل حكم شرعي أمكن تعليله فالقياس جائز فيه"[3]؛ وانطلاقا من أن(الأصل في الأحكام الشرعية التعليل)، فإن "الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما قامت منها معان ملحوظة للشارع"[4]، ومن أجل ذلك" اتفق العلماء على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات"[5] وخص العبادات بذلك لأنها عنده مبنية على مقاصد قارة فلا حرج في دوامها ولزومها للأمم والعصور إلا في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة.

فأما المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور، فالعمل فيها على حكم لا يتغير حرج عظيم على كثير من طبقات الأمة.

ولذلك كان "دخول القياس في العبادات قليلا نادرا وكان معظمه داخلا في المعاملات"[6].

وقد اتضح وسيتضح في مباحث هذا البحث كيف أن تقرير الإمام الشاطبي "الأصل في العبادات التعبد" ليس قولا مُسلَّما به، وسيثبت أن: الحكم المتعلق بالأفعال التعبدية ليس معزولا عن النظر الاجتهادي السديد،

---

(1) الغزالي، المنخول، ص:489.

(2) ينظر في ذلك له: الاجتهاد المعاصر بين الانضباط والانفراط، المكتب الإسلامي، ط: 02، 1418هـ/1998م، ص67-68.

(3) الزنجاني، تخريج الفروع على الأصول، ص125.

(4) ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية ص109.

(5) المرجع السابق، نفس المكان.

(6) الغزالي، شفاء الغليل، ص602.

وأن كون، الفعل من العبادات لا يقيم حاجزا أو ينشئ سدا بين ذاك الفعل التعبدي وبين نظر المجتهد وفكره.

والضابط في التمييز بين ما يعلل وما لا يعلل من الأحكام عاديا كان أم عباديا أنه: لا يطمع في تعليل كل حكم شرعي ولكن الأحكام منقسمة.

والضابط: "أن كل ما انقدح فيه معنى مخيل، مناسب، مطرد، لا يصدمه أصل من أصول الشرع، فهو معلل. وما لم يتجه ذلك فيه كالعبادات، والمقدرات فيجري فيه قياس ما في معنى الأصل"[1].

ولخص الإمام الجويني فصله عن ما يعلل وما لا يعلل[2]:

بكلام نفيس هو: رب شيء يمنع فيه جريان القياس، وامتناعه في أمرين وأمور.. .ولن يصفو هذا الفصل على نحب ونؤثر إلا باستقصاء القول في ذلك.

ومثاله: أن الكتابة فيها أمور لا تنقاس، وأمور يتطرق إليها القياس، وكذلك القول في النكاح والإجارة... .

وحق الناظر أن يتدبر هذه المواقف، ويتبين المواقع التي يجري فيها القياس، والمواقف التي لا يقف عندها...وكل كلام مفصل في موضع فإطلاق النفي والإثبات فيه خلاف إن كان نصا أو ظاهرا مُؤَّلاً.

و قبل ذلك قال: (وقد وضح بما قدمناه ما يعلل و مالا يعلل ونحن نتخذ تلك الأصول معتبرنا في النفي والإثبات، فإن جرت مسالك التعليل في النفي والإثبات أجريناها، وإن انسدت حكمنا بنفي التعليل)[3].

و حتى الإمام الشاطبي الذي قرر الضابط: "كل ما ثبت فيه اعتبار التعبد، فلا تفريع فيه" تفصيلا، قرر بأن "الأمر في الأحكام الموضوعة شرعا أن لا يتعدى بها محاله"[4] إجمالاً. لكن بشرط هو أن يعرف قصد الشارع لذلك التعدي، لأن عدم نصبه دليلاً على التعدي دليل على عدم التعدي، إذ لو كان عند الشارع متعدياً لنصب عليه دليلاً، ووضع له مسلكا من المسالك، فصحَّ أن التعدي لغير المنصوص عليه غير مقصود الشارع.

---

(1) الغزالي، المنخول، ص489.

(2) البرهان، ج2/ص71.

(3) المرجع السابق، ج2/ص70.

(4) الموافقات، ج2/ص395.

ثالثاً - "أن الحكم بالتعبد على النص موقوف على مدى استفراغ الجهد فيه":

أخذا من : "الحكم بتعبدية النص يتوقف على مدى استفراغ الجهد فيه"[1]، لأن الحكم على النص بالتعبد له طرقه وقوانينه المعروفة، كما أن الحكم على التعليل له مسالكه وقوانينه في علم أصول الفقه، فلابد من مراعاتها.

(فحق الناظر أن يتدبَّر هذه المواقف، ويتبين المواقع التي يجري فيها القياس والمواقف التي يقف عندها، ولا يطرد فيها القياس نظراً إلى محل الوقف، وكذلك يطلق إثباتاً نظراً إلى محل المنقاس)[2].

وأهم ما ينبغي للمجتهد امتلاكه في هذه الحال، معرفته للمقاصد الشرعية -وقد تبين صلة المقاصد بالأصول في محله- ووجه ذلك أنه عند تلقيه الأحكام يزنها بميزان المقاصد فيميز كونها تعبدية من كونها معللة.

بينما الجاهل بالمقاصد قد يبتدع عللاً وحكماً لا صلة لها بالحُكم، أو أنه يشحنها في دائرة التعبدي في الوقت الذي تكون فيه معللة.

وهنا يأتي دور العقل المقاصدي الذي يطلب منه (أن يكون وقَّافاً عند النص الشرعي لا أن

يتجاوزه ليسلم أحكامه إلى الاجتهاد البشري القاصر والباطل)[3].

فالمجتهد يعرض الحكم على عقله بتقدير (أن الشرع لم يرد به، ثم يبني عليه الأحكام، فلا يكاد حكم منها يخرج عن ذلك -المصالح والمفاسد- إلا ما تعبد الله به عباده ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته)[4] .

---

[1] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص44.

[2] الجويني، البرهان، ج2/ص71.

[3] سميح الجندي، أهمية المقاصد في الشريعة، ص19.

[4] ابن عبد السلام، قواعد الأحكام ، ج1/ص18.

وكما أنه ليس لأحد أن يعلل بذوقه وتخمينه، فليس له أن يحكم على ما شرع الله بالتعبد وفق ظنونه وتوهماته.

لذلك وجب على من يحكم على الحُكم بتعبديته أن تتوفر فيه شروط الاجتهاد المعروفة، وأهمها معرفة العلة وما يتعلق بها باعتبارها ركنا من أركان القياس (فلا يحكم الناظر بتعبدية النص،

وعدم اشتماله على الحكمة أو العلة لمجرد عدم إدراكه لذلك في وقته وفي إطار جهده النسبي المحدود بإنسانية وزمنه، وقدرات عصره وجيله المعرفيه، فذلك أيضاً من قبيل التحكم الذي لا ينبغي الاستمرار فيه، بل تجب مراجعته في كل عصر وجيل)[1].

ومع ما اشتهر عن الشيخ ابن عاشور من انتصاره للتعليل فعنده "الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها"[2]، وهو متيقن من أن "أحكام الشريعة كلها مشتملة على مقاصد الشارع"[3] ، إلا أنه لم ينكر حيِّز الجانب التعبدي -مع قلته جدا عنده- وحرصا على صحة تلك التعبدية اشترط في من يتولى مهمة تحديدها شروطا هي[4]:

-إجادة النظر في الآثار التي يترآى منها أحكاما خفيت عللها ومقاصدها ويمحص أمرها، فإن لم يجد لها محملا من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الذي دخل بعض الرواة فأبرز مرويه في صورة تؤذن بأن حكمه مسلوب الحكمة والمقصد.

- النظر إلى الأحوال العامة في الأمة التي وردت تلك الآثار عند وجودها.

-عدم المساعدة على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات.

-الإيقان بان ما ادّعي التعبدية فيه منها، إنما هو أحكام قد خفيت عللها ودقت،فإن كثيرا من

أحكام المعاملات التي تلقاها بعض الأئمة تلقى الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملتهم .

رابعاً - "أن الحدود والكفارات والمقدَّرات الشرعية، أحكام غير معقولة المعنى":

---

[1] العلواني، مقدمه: مقاصد الشريعة عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور، لإسماعيل الحسيني، ص12.

[2] ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، ص109.

[3] المرجع السابق، ص48.

[4] المرجع السابق، ص 47 (بتصرف).

وذلك من حيث المحافظة على هيئاتها وصورها، ومثلها مثل العدة، تتردد الحدود والكفارات والمقدرات كلما ذكر التعبد في العادات.لذلك يلاحظ كثرة تردده -المثال- في صفحات البحث،

(فهو من الأمور التي لا مجال للعقول في فهم مصالحها الجزئية)[5].

---

[5] الشاطبي، الموافقات ،.ج2/ص308.

و"المغلب عند مالك ومحمد[1] في الكفارة معنى العبادة" [2].

فالفروض المقدرة في المواريث والكفارات بأنواعها والحدود وإن كانت قد فهمت الحكمة فيها إجمالا، لكن التفصيل عجزت العقول عن إدراكها، حتى وإن حاول البعض إيجاد تلك الحِكَم.

كالقول، إن الحكمة من حد الزنا -مثلا- عدم اختلاط الأنساب، فلا حرج إذن على الحامل أن تزني ولا حرج على المرأة العقيم ولا على من تتناول أقراص منع الحمل، إذا لا خوف على واحدة من هؤلاء أن تحمل وتلد حتى يحدث اختلاط الأنساب.

أو القول بأن الحكمة من إعطاء الذَّكَر ضعف الأنثى القوامة ووجوب النفقة ..، فما الحكمة من توريث الإخوة لأم بالفرض، وتساوي الذكر والأنثى منهم عند الاشتراك في المقادير.

وهذا النوع من الأحكام صنفه الإمام ابن المقيم ضمن نوع من الأحكام الذي لا يتغير عن حالة واحدة مر عليها، لا بحسب الأزمنة ولا الأمكنة، ولا اجتهاد الأئمة: كوجوب الواجبات وتحريم المحرمات والحدود المقدرة بالشرع على الجرائم، ونحو ذلك، فهذا لا يتطرق إليه تغيير ولا اجتهاد يخالف ما وضع عليه[3].

وإنما أتوقف عن الاسترسال أكثر في هذا الضابط لاستنفاذه بكثرة تردده والتمثيل به كلما ذكر التعبد في العادات، والمجال الذي ينبغي التوقف عنده امتثالا دون محاولة لإيجاد حِكَم فلا مجال للاجتهاد.

---

(1) الشافعي.

(2) المقري، القواعد، القاعدة رقم: 332 ، ج2/ص559 .

(3) انظر: ص 140 من البحث.



الخَـاتِـمَةُ.

وبعد بسط هذا الكَمِّ من المعطيات فيما يخص الوصف التعبدي وماله علاقة به – التعليل–، تُرَى هل حقق البحث الأهداف المسطرة في بدايته؟

وما التوصيات التي أرى ضرورة لفت الانتباه إليها؟

لقد سعيت – قدر الإمكان– إلى تحقيق نسبة لابأس بها من تلك الأهداف، كما يتضح في صفحات البحث.

- وألخص ذلك في **النتائج التالية:**

1.أن المراد بالتعبدي في الأحكام الشرعية هو: ما لا يعقل معناه وتلزم صورته وصفته، وعجز العقل عن إدراك حقيقته، فيكون واجب المكلف أمامه الوقوف عندما حدَّ الشارع دون زيادة

أو نقصان.

2.أن التعبد ليس أصلاً في الأحكام.

3.أن الأصل في أحكام الشريعة معقولية معانيها، إلا إذا كانت طبيعة الحكم تقتضي التعبد والتوقف دون التعقل وتتبع المعاني.

4.أن الأصل في العبادات التي لا يدرك معناها التوقف دون الالتفات إلى المعاني.

5.أن للتعبد معنيين: عام وخاص، عام ممثل في مطلق الخضوع والتذلل والانقياد لله تعالى.

وخاص يقابل فيه التعبد التعليل بتأرجح الحكم بين التعبد والتعليل.

6.أن الوصف التعبدي بمعناه العام، لا يخلو منه حُكْمٌ من الأحكام الشرعية.

7.أن التعبد في الأحكام هو نفسه ضرب من التعليل المصلحي الذي لا يخلو عنه حكم من

الأحكام.

8.أن الحُكم على النص بالتعبد موقوف على مدى استفراغ الجهد فيه.

9.أن الواجب تجاه الأحكام التي ثبتت تعبديتها المحافظة عليها كما هي، وعدم التنقير عن عللها

وحِكَمِها.

10.أن للتعبد في الأحكام أهمية وفوائد كثيرة.

- **أما التوصيات** التي أتم البحث بـها:

1.العمل على الحدِّ من التطاول على الأحكام الشرعية التي ثبتت تعبديتها بالنص أو الاجتهاد

– عبادية كانت أم عادية - ، كما يفعل دعاة تغليب المصلحة.

2. وفي المقابل مواصلة البحث في علل وحِكَم الأحكام التي ثبتت معقوليتها، أو أمكَنَ تعليلها.

3.لاشك أن البحث قد تناول جوانب مهمة ذات صلة بموضوع التعبد في الأحكام، لكن تبقى نقاط أكثر تثري الموضوع وتُتَمِّمُه، وعمل كهذا يُوُكَل إلى مذكراتٍ ورسائلَ قادمة.

B

٧

الآيات القرآنية

السورة و الآية **الصفحة**

سورة البقرة:

سورة آل عمران:

سورة النساء:

11-(مَن يُطِعْ الرَّسُولَ فَقَد أَطَاع الله)(80).

....................................ص:54

12-(رُسُلاً مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلاَّ يَكُونَ لِلْنَّاسِ ...) (165).............ص:89

13-(لَن يَسْتَنكِفَ الْمَسِيحُ أَن يَكُونَ عَبْداً لِّلّهِ وَلاَ الْمَلآئِكَةُ...)(172).ص:178

سورة المائدة :

14- (مَا يُرِيدُ اللهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَ جٍ وَلَكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ...) (06) ص:12

سورة الأعراف:

15- (وَهُوَ القَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِ وَهُوَ الَحِكيمُ العَلِيمُ) (18).

..................................ص:153

16-(أَلاَ لَهُ الخَلْقُ والاَمْرُ)

(54)... ص:12

17- (واَعْبُدُوا اللهَ مَا لَكُم مِنِ آلهٍ غَيْرِه) (59)..

ص:55

18-(فيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُوْنَ)(129). ص:103

سورة الأنفال:

19-(ومَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلـكِنَّ اللهَ رَمَى) (17) .... ص:حـ

سورة التوبة:

20-(خُذْ مِن اَمْوَالِهِم صَدَقَةً تُطَهِّرُهُم وَتُزَكِيهِم بِها)(103)................................ ص: 13

سورة يونس:

21-(فَأتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ) (38)...

ص:155

سورة هـود:

سورة الرعد:

سورة الحجر:

26-(إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ) (40)...............................ص:64

27-(وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) (99)...ص:178

سورة الإسراء:

28-(وإِنْ مِّن شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بحَمْدِهِ) (44)...

ص:8

سورة مريم:

29-(إِنْ كُلُّ مَن فِي السَّمَوَاتِ وَالأَرْضِ إِلَّا آتيالرَّحْمَن عَبْداً)(93)..

ص:64

سورة طه:

30-(وَأمُرْ أَهْلَكَ بِالصَّلَاةِ وَاصْطَبِرْ عَلَيْهَا لاَ نَسْأَلُكَ رِزْقاً نَحْنُ نَرْزُقُكَ

)132....... ص:62

سورة الأنبياء:

31-(وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِين) (16).

........................ص:162

32-(لاَ يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُون) (23).

.................................ص:155-156

33- (وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِلْعَالَمِين

)(107)..ص:8

سورة الحج:

34-(لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُم) (28)... ....

ص:13

35-(أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلِمُوا) (39)...................................ص:13

سورة المؤمنون :

سورة النور :

سورة الفرقان:

سورة الشعراء:

سورة العنكبوت:

سورة الروم:

سورة الأحزاب:

سورة ص:

47– (وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاءَ وَالأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا بَاطِلاً ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا) (27)

ص:162

سورة الدخان:

48-(وَمَاَ خَلَقْنَا السَّمَآءَ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لاَعِبِينَ) (37)............................ ص:12-
-54

67-62

سورة الذاريات.

49 - (ومَا خَلَقْتُ الجِنَّ وَالانْسَ إلاَّ لِيَعْبُدُونِ)(56)................................ ص:9-47-

102-99-90-64-62-55

سورة الطلاق

50 -(وَأُولاَتُ الاَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) (04) ص:199

سورة الملك:

51-(الَّذِي خَلَقَ المَوْتَ والحَياةَ لِيَبْلُوكُمُ وَ أَيُّكُمُ وَ أَحْسَنُ عَمَلا) (02)...... ص:47-103-

192-181

سورة القلم:

52-(أَفَنَجْعَلُ المُسْلِمِيَنَ كَالمُجْرِمِينَ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُون)(35)..............ص:163

سورة الإنسان:

53-(إِنَّا خَلَقْنَاالاِنْسَانَ مِن نُطْفَةٍ اَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ) (02)................................

ص:95

54-(عَيناً يَشْرَبُ بِهَا عِبَادَ اللهِ يُفَجِرُونَهَا تَفْجِيراً) (06).

....ص:64

سورة البروج:

55-(فَعَّالٌ لِمَا يُرِيدُ) (16)...ص:155

سورة البينة:

56- (وَمَآ أُمِرُوٓا وَ إِلاَّ لِيَعْبُدُواْ اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَآءَ) (05) ص:178

٧

الأحاديث والآثار

الحديث و الأثر الصفحة

٧

القواعدالأصولية والمقاصدية

القاعدة

الصفحة

٧

الأعــــــلام

٧

الفِـــــــــــــــرَق

الفرقة

الصفحة

٧

الأشعـــــــــــار

صـــــــــــــــــدر البيـــــــــــــــــت
الصفحة

🕮 ثبت المصادر والمراجع 🕮

أولاً : **القرآن الكريم برواية ورش.**

ثانياً: **كتب التفسير:**

الجاوي: محمد بن عمر نووي.

1.**مراح لبيد لكشف معنى القرآن المجيد**، ضبط: الضناوي، منشورات محمد علي بيضون دار الفكر العلمية، بيروت، ط: 01 ،1417هـ/1997م.

-ابن جزي:

2.**تفسير ابن جزي**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 1983م.

- الشنقيطي:محمد الأمين

3.**أضواء البيان** في إيضاح القرآن بالقرآن، عالم الكتب بيروت**.**

-ابن عاشور: محمد الطاهر.

4.**التحرير والتنوير**، الدار التونسية، والدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان.

-الفيروزآبادي : مجد الدين محمد بن يعقوب.

5.**بصائر ذوي التمييز في الطائف الكتاب العزيز**، تحقيق: محمد علي النجارة، المكتبة العالمية بيروت.

-القرطبي: أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري.

6. **الجامع لأحكام القرآن**، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان،ط: 01 ،1416هـ/1995م.

-قطب: السيد.

7.**في ظلال القرآن**، دار الشروق، ط: 09، 1400هـ/1980م.

-ابن كثير: أبو الفداء عماد الدين إسماعيل القرشي الدمشقي.

8.**تفسير القرآن العظيم**، تقديم:عبد **القادر** الأرناؤوط،دار الفيحاء دمشق، دار السلام الرياض، ط:1414،01هـ/1994م.

ثالثا:**كتب الحديث وشروحه:**

-ابن أنس:مالك.

9.**الموطأ**، موطأ الإمام مالك برواية يحي بن يحي الليثي، دار الكتب الجزائر.

-البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل.

10.**صحيح البخاري**، تحقيق: مصطفى ديب البغا، دار ابن كثير اليمامة بيروت،ط:1407،03هـ/1987م.

-البيهقي: أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي.

11.**السنن الكبرى**، نسخة جديدة محققة مخرجة الأحاديث، بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر، لبنان.

12.**السنن الصغرى**، تحقيق محمد ضياء الرحمان الأعظمي مكتبة الدار المدينة المنورة، ط:01، 1410هـ/1989م.

-الترمذي :محمد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي.

13.**سنن الترمذي**، تحقيق أحمد محمد شاكر و آخرون، دار إحياء التراث العربي بيروت.

-الحاكم: محمد بن عبد الله أبو عبد الله الحاكم النيسابوري.

14.**المستدرك على الصحيحين** ،تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا،دار الكتب العلمية بيروت،ط:01،1411هـ/1990م.

-**ابن حبان:** أبو حاتم محمد بن حبان البستي.

15.**صحيح ابن حبان**، ترتيب علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، نسخة منقحة ومصححة بإشراف مكتب البحوث والدراسات في دار الفكر لبنان، ط:01،1417هـ/1996م.

-**ابن حجر**: أحمد بن علي العسقلاني.

16.**التلخيص الحبير**، تحقيق: عبد الله هاشم اليماني المدني،1384 هـ/1964م.

17. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**،تحقيق:محمد فؤاد عبد الباقي ومحب الدين الخطيب،دار المعرفة بيروت ،1379هـ .

- **ابن حنبل**:أبو عبد الله أحمد الشيباني.

18.**مسند الإمام أحمد**، مؤسسة قرطبة،مصر.

-ابن خزيمة:محمد بن إسحاق أبو بكر السلمي.

19.**صحيح ابن خزيمة**،تحقيق: محمد مصطفو الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت،ط:سنة1390هـ/1970م.

-**أبو داود:** سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي.

20**سنن أبي داود**، تحقيق : محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الفك-**ابن دقيق:** العيد.

21.**إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**،تحقيق:عبد القادر عرفان العشا حسونة، دارالفكر .

-عبد الرزاق: أبو بكر بن همام الصنعاني.

22.**مصنف عبد الرزاق**، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي بيروت، ط:02 ، 1403هـ.

-الصنعاني: محمد إسماعيل الأمير.

23. **سبل السلام**، تحقيق:محمد عبد العزيز الخولي، دار إحياء التراث العربي بيروت، ط:04، 1379هـ.

-الشافعي: محمد بن إدريس.

24.**مسند الشافعي**، دار الكتب العلمية بيروت.

-ابن ماجة: محمد بن يزيد أبو عبد الله القز ويني.

25.**سنن ابن ماجة**، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر بيروت.

-مسلم :أبو الحسين مسلم بن الاجاج مسلم القشيري النيسابوري.

26.**صحيح مسلم:** تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

-الهيثمي: علي بن أبي بك.

27.**مجمع الزوائد**، دار الريان للتراث، دار الكتاب العربي، القاهرة، بيروت 1407م.

رابعا: كتب الأصول:

-الإسنوي:عبد الرحيم بن الحسن القريشي الأموي المصري الشافعي.

28.**نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، عالم الكتب، القاهرة، ط: 1943هـ.

29.**التمهيد:** محمد حسن هيتو،مؤسسة الرسالة.

-**الآمدي:** (سيف الدين) علي بن محمد.

30.**الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: د.سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، ط:01، 1404هـ/1984م.

-**البخاري:** عبد العزيز .

31-**كشف الأسرار** عن أصول فخر الإسلام البزدوي ،ضبط وتخرج محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط:03، 1417هـ/1997م.

-**البيضاوي:** ناصر الدين عبد الله بن عمر.

32.**منهاج الوصول إلى علم الأصول**، دار الفكر، الخرطوم، ط:01، 1417م،

-**الترابي:** حسن.

33.**تجديد أصول الفقه الإسلامي**، دار الوفاء.

-**التلمساني**: أبو عبد الله محمد بن أحمد المالكي.

34.**مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول**، المكتبة العصرية صيدا بيروت، ط: 01، 1420هت/2000م.

-**الجويني**: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف.

35.**البرهان في أًصول الفقه**، تحقيق وتخريج : صلاح بن محمد بن عويضة، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العالمية بيروت، ط:01، 1418هـ/1997م.

-**ابن الحاجب:** عثمان بن أبي بكر بن يونس، أبو عمرو.

36.**منتهى الوصول و الأمل في علمي الأصول والجدل**، دار الباز للنشر والتوزيع، مكة المكرمة ودار الكتب العلمية بيروت، ط:01، 1405هـ/1985م.

-**ابن حزم:** أبو محمد علي بن حزم الأندلسي الظاهري.

37.**الإحكام في أصول الأحكام**، تحقيق ومراجعة: لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت لبنان، ط:02، 1407هـ/1987م.

-**الخضري:** محمد بن مصطفى بن حسن.

38.**أصول الفقه**، اعتناء محمد طعمة حلبي، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط: 1409هـ/1998م.

-**خلاف:**عبد الوهاب.

39.**علم أصول الفقه**، الزهراء ،ط:01، 1990م.

-**الخن:** مصطفى سعيد.

40.**أبحاث حول أصول الفقه الإسلامي**، تاريخه وتطوره، دار الكلم الطيب، دمشق، ط:01، 1420هـ/2000م.

-**الرازي:** فخر دين محمد بن عمر بن الحسيني

41.**المحصول في علم الأصول**، تحقيق طه جابر العلواني، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية الرياض، ط:01، 1400هـ.

-**الزحيلي:** وهبة.

42.**أصول الفقه الإسلام**، دار الفكر المعاصر بيروت، ودار الفكر دمشق، ط:02، 1418هـ/1998م.

-**الزركشي:**بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله.

43.**تشنيف المسامع بجمع الجوامع** لتاج الدين السبكي، تحقيق: أبو عمر الحسيني، دار الكتب العلمية بيروت، ط:01، 1420هـ/2000م.

-**الزنجاني:** أبو المناقب شهاب الدين.

44.**تخريج الفروع على الأصول**،تحقيق : محمد أديب صالح،مكتبة العبيكان الرياض،ط:01،1420هـ/1999م.

-**ابن السبكي:** عبد الوهاب بن علي بوعبد الكافي أبو النصر تاج الدين.

45.**جمع الجوامع** (بحاشية البناني وتقريرات الشربيني)، دار إحياء الكتب العربية.

-**السمعاني:** أبو المظفر منصور بن محمد بن عبد الجبار.

46.**قواطع الأدلة في الأصول**، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل الشافعي، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 01، 1997م.

-**الشاشي:** نظام الدين، أبو علي أحمد بن أحمد بن إسحاق.

47.**أصول الشاشي**، دار الكتب العربية بيروت.

-**الشاطبي:** أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي.

48.**الموافقات في أصول الشريعة**، دار المعرفة بيروت لبنان، شرح وتخريج عبد الله دراز.

-**شلبي:** محمد مصطفى.

49.**أصول الفقه الإسلامي**، دار النهضة، بيروت، ط: 1406هـ/1986م.

-**الشوكاني:** محمد بن علي بن محمد.

50.**إرشاد الفحول** إلى تحقيق الحق من علم الأصول، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

-**الشيرازي:** ابن إسحاق.

51.**اللمـــع فـــي أصـــول الفقـــه**، دار الكتـــب العلميـــة بيـــروت، ط: 01، 1405هـ/1985م.

-**الغزالي:** أبو حامد.

52.**شفاء الغليل** في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق د: حمد الكبيسي، مطبعة الإرشاد بغداد، ط: 01، 1390هـ، 1971م.

53.**المستصفى** مـن علـم الأصـول، تحقيـق د: سـليمان الأشـقر، مؤسسـة الرسالة، ط: 01، 1417هـ/1997م.

54.**المنخول** من تعليقات الأصول، تحقيق د: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر بيروت ودار الفكر دمشق، ط: 02، 1419هـ/1998م.

-**ابن فورك**: أبو بكر محمد بن الحسن الإصبهاني:

55.**الحـدود فـي الأصـول**، قـراءة وتعليـق محمـد السـليماني، دار الغـرب الإسلامي، ط: 01، 1999م.

-**القرضاوي:** يوسف.

56.**الاجتهـاد المعاصـر** بـين الانضـباط والانفـراط، المكتـب الاسـلامي، ط: 02، 1418هـ/1998م.

-**ابن النجار:** محمد بن أحمد علي الفتوحي الحنبلي.

57.**شـرح الكوكـب المنيـر**، تحقيـق: طـه جـابر العلـواني، دار الفكـر، ط: 1400هـ.

-**النملة:** عبد الكريم بن علي بن محمد.

58.**الخـلاف اللفظـي عنـد الأصـوليين**، مكتبـة الرشـد الريـاض، ط: 01، 1417هـ/1996م.

خامساً: كتب المقاصد:

-أفندي: إبراهيم.

59.**أسرار الشريعة الإسلامية وآدابها الباطنية**، مطبعة الواعظ، ط: 01 1328هـ.

-البدوي: يوسف أحمد محمد.

60.**مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، دار النفائس الأردن، ط: 01، 1421هـ/2000م.

-الجرجاوي: علي أحمد.

61.**حكمة التشريع وفلسفته**، مراجعة خالد العطار، دار الفكر بيروت، ط: 1418هـ/1997م.

-الجندي: سميح عبد الوهاب.

62.**أهمية المقاصد في الشريعة الإسلامية** وآثارها في فهم واستنباط الحكم، دار القمة ودار الإيمان الإسكندرية.

-الحسني: إسماعيل.

63.**نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط: 01، 1416هـ/1995م.

-الخادمي: نور الدين مختار.

64.**علم المقاصد الشرعية**، مكتبة العبيكان، ط: 01، 1421هـ/2001م.

65.**الاجتهاد المقاصدي حجيته، ضوابطه، مجالاته**، عن كتاب الأمة، سلسلة دورية تصدر عن وزارة الأوقاف الإسلامية، قطر الدوحة، ط: 02، 1998م.

-راضي: عبد الرحمن.

66.**الأسرار الإلهية في الحكم التشريعية**، شركة مطبعة الرغائب بمصر، ط:1341هـ/1923م.

-**الرفاعي:** عبد الجبار.

67.**مقاصد الشريعة** (سلسلة حوارات) دار الفكر المعاصر، بيروت، ودار الفكر دمشق، ط، 01، 1422هـ/2002 م.

-**الريسوني:** أحمد.

68.**نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، الدار العلمية للكتاب الإسلامي والمعهد العالي للفكر الإسلامي، تقديم: طه جابر العلواني، ط: 01، 1416هـ/1995م.

-**شلبي:** محمد مصطفى.

69.**تعليل الأحكام**، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ط: 02.

-**الشويخ:** عادل.

70.**تعليل أحكام الشريعة الإسلامية**، دار البشير للثقافة والعلوم، طنطا، ط: 01، 1420هـ/2000م.

-**ابن عاشور:** محمد الطاهر.

71.**مقاصد الشريعة الإسلامية**، الشركة التونسية للتوزيع تونس، والمؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر.

72.**مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، دار النفائس، الأردن، ط: 01، 1412هـ/2001م.

-**العالم:** يوسف حامد.

73.**المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، دار الحديث، القاهرة، الدار السودانية للكتب، ط: 03، 1417هـ/1997م.

-العبَّادي:حامد محمد.

74-**من حِكَم الشريعة وأسرارها**، مطابع الصفا، ط:03، 1404هـ.

-العبيدي: حمادي.

75.**الشاطبي ومقاصد الشريعة**، منشورات كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا، ط: 01، 1401هـ/1992م.

-عبد اللطيف: محمد عامر.

76.**مقاصد الشريعة عند الشاطبي**، عرض وتحليل. (الكتاب بدون تدوين لباقي المعلومات).

-عطية: جمال الدين:

77.**نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار الفكر، دمشق سوريا، ط: 01، 1422هـ/2001م.

-الفاسي: علال.

78.**مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، دار الغرب الإسلامي، ط: 05، 1993م.

-الكيلاني: عبد الرحمن إبراهيم زيد.

79.**قواعد المقاصد عند الإمام الشاطبي**، عرضاً ودراسة وتحليلا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الفكر دمشق سوريا.

-اليوبي: محمد سعد.

80.**مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية**، دار الهجرة للنشر والتوزيع، ط: 01، 1318هـ/1998م.

سادساً: كتب القواعد:

-**الباحسين:** يعقوب بن عبد الوهاب.

81.**القواعد الفقهية**، المبادئ، المقومات، المصادر، الدليلية، التطور، دراسة نظرية تحليلية، تأصيلية، تاريخية، مكتبة الرشد، الرياض وشركة الرياض للنشر والتوزيع، ط: 01، 1418هـ/1998م.

-**الحموي:**أحمد بن محمد الحنفي.

82.**غمز عيون البصائر**، شرح كتاب الأشباه والنظائر لابن نجيم، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 01، 1405هـ/1985م.

-**ابن السبكي:** عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي أبو النصر تاج الدين.

83.**الأشباه والنظائر**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وعلي محمد معوض، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، 1422هـ/2001م.

-**السيوطي:** جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر.

84.**الأشباه والنظائر** في قواعد وفروع فقه الشافعية، تحقيق: محمد المعتصم بالله البغدادي، دار الكتاب العربي، ط: 04 ، 1418هـ/1998م.

-**العز بن عبد السلام:** أبو محمد عز الدين عبد العزيز.

85.**قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، ضبط وتصحيح: عبد اللطيف، حسن عبد الرحمن، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ط: 01، 1420هـ/1999م.

-**القرافي:** شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي.

86.**الفروق**، تحقيق: عبد الحميد هنداوي، المكتبة العصرية صيدا بيروت، ط: 01: 1423هـ/2002م.

-**ابن اللحام:**علي بن عباس البعلي الحنبلي.

87.**القواعد والفوائد الأصولية**،ت: محمد حامد الفقي،مطبعة السنة المحمدية،ط:01، 1375هـ/1956م .

-**المقري:** أبو عبد الله محمد بن محمد بن أحمد.

88.**القواعد**، تحقيق ودراسة أحمد بن عبد الله بن حميد، المملكة العربية السعودية جامعة أم القرى مكة المكرمة، من التراث الإسلامي، ط:

-**ميارة:** محمد بن أحمد الفاسي.

89.**الروض المبهج بشرح بستان فكر المهج** في تكميل المنهج، دراسة وتحقيق محمد فرج الزائدي، منشورات ELGA .

-**الندوي:**علي أحمد.

90.**القواعد الفقهية**، تقديم: مصطفى الزرقا، دار القلم دمشق، ط: 01، 1406هـ/1986م.

سابعاً: كتب الفقه:

-**الآبي:** صالح عبد السميع الأزهري.

91.**جواهر الإكليل**، مكتبة ومطبعة المشهد الحسيني القاهرة.

-**أبو الأجفان:**محمد.

92.**فتاوى الإمام الشاطبي**، طبعة طيباوي الحامة،الجزائر.

-**الأشقر:** عمر سليمان.

93.**تاريخ الفقه الإسلامي**، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر.

-**البجيرمي:** سليمان بن عمر بن محمد.

94.**حاشية البجيرمي**، المكتبة الإسلامية، ديار بكر، تركيا.

-**ابن بدران:** عبد القادر بن بدران الدمشقي.

95.**المدخل** لابن بدران (المدخل إلى مذهب الإمام أحمد)، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة بيروت، ط: 02، 1401هـ.

-**ابن عبد البر**،أبو عمر يوسف ابن عبد الله بن عبد البر القرطبي.

96.**الكافي**، دار الكتب العلمية، ط:01،1407هـ.

-**ابن بكر:** زين بن إبراهيم بن محمد.

97.**البحر الرائق**، شرح كنز الدقائق، دار المعرفة، بيروت.

-**البهوتي:** منصور بن يونس بن إدريس.

98.**كشاف القناع** من متن الإقناع، تحقيق: هلال مصيكي مصطفى هلال، دار الفكر بيروت، ط: 1402هـ.

-**البوطي:**محمد سعيد رمضان.

99.**بحوث فقهية معاصرة**، مكتبة الفرابي دمشق، ط:01، 1419هـ/1999م.

-**ابن تيمية:** أحمد عبد العليم الحراني أبو العباس.

100.**مجموع الفتاوى**: كتب ورسائل وفتاوى ابن تيمية في الفقه، تحقيق: عبد الرحمن محمد قاسم العاصمي النجدي الحنبلي، مكتبة ابن تيمية.

101.**شرح العمدة في الفقه**، تحقيق: سعود صالح العطشان مكتبة العبيكان، الرياض، ط: 01، 1413هـ.

-**الجزيري:** عبد الرحمن.

102.**الفقه على المذاهب الأربعة**، دار إحياء التراث العربي، بيروت لبنان، ط: 03.

-**الجويني:** أبو المعالي عبد الملك.

103.**مغيث الخلق في ترجيح القول الحق**، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ط: 01، 1424هـ/2003م.

-**الحجوي:** محمد الحسن الثعالبي.

104.**الفكر السامي** في تاريخ **الفقه** الإسلامي، اعتنى به: صالح شعبان دار الكتب العلمية بيروت، ط: 01، 1416هـ/1995م.

-**حنبل:** عبد الله بن أحمد.

105.**مسائل الإمام** أحمد برواية ابنه عبد الله تحقيق : علي الهنا.

-**الدريني:** محمد فتحي.

106. **بحوث مقارنة في الفقه الإسلامي وأصوله** ، مؤسسة الرسالة، ط:01، 1414هـ/1994م.

-**الدسوقي:** محمد عرفة.

107.**حاشية الدسوقي**، تحقيق: محمد عليش، دار الفكر بيروت.

-**ابن رشد:** أبو الوليد محمد بن أحمد.

108.**مقدمات ابن رشد**، دار صادر بيروت، ط:01.

109.**بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، دار الباز للنشر والتوزيع مكة المكرمة، ط: 05، 1401هـ/1981م.

-**الشافعي:** محمد بن إدريس.

110.**الأم**، دار المعرفة، بيروت، ط: 02، 1393هـ.

-**الشربيني:** محمد الخطيب.

111.**مغني المحتاج**، دار الفكر، بيروت.

-**الشرواني:** السيد البكري بن السيد محمد شطا الدمياطي.

112.**إعانة الطالبين**، دار الفكر بيروت.

113.**حواشي الشرواني**، دار الفكر بيروت.

-الشوكاني:محمد بن علي بن محمد.

114.**السيل الجرَّار**، ت:محمود إبراهيم زايد،دار الكتب العلميةبيروت، ط:01،1405هـ.

-الطحطاوي: أحمد بن محمد بن إسماعيل.

115.**حاشية الطحطاوي** على مراقي الفلاح، مكتبة البابي الحلبي، مصر، ط: 02، 1318هـ.

- العبدري(المواق): محمد بن يونس بن أبي القاسم أبو عبد الله.

116.**التاج والإكليل**، دار الفكر بيروت، ط: 02، 1398هـ.

-الغزالي: أبو حامد، بن محمد بن محمد.

117.**الوسيط**، تحقيق: أحمد محمود إبراهيم ومحمد محمد تامر، دار السلام القاهرة، ط: 01، 1417هـ.

-فراج: أحمد حسين، وعبد الودود السريتي.

118.**النظريات العامة في الفقه الإسلامي وتاريخه**، دار النهضة العربية، بيروت، ط: 1992هـ.

-ابن فرحون: برهان الدين ابراهيم بن علي بن ابي القاسم.

119.**تبصرة الحكام** في أصول الأقضية ومناهج الحكام، مراجعة وتقديم: طه عبد الرؤوف سعد، نشر مكتبة الكليات الأزهرية القاهرة ط: 01، 1406هـ/1986م.

-ابن قدامة: عبد أبو محمد المقدسي.

120.**المغني**، دار الفكر بيروت، ط: 1405،01هـ.

121.الكافي في فقه ابن حنبل،ت:زهير الشلويش،المكت الإسلامي بيروت، ط:04، 1408هـ/1988م.

-القرضاوي: يوسف.

122.**فقه الطهارة**، مكتبة وهبة، ط: 01، 1423هـ/2002م.

123.**فتاوى معاصرة**، مكتبة رَحَّاب الجزائر، ط:01، 1408هـ/1988م.

124.**الحلال والحرام في الإسلام**،دار البعث قسنطينة الجزائر، ط:سنة1404هـ/1984م.

-الكاساني: علاء الدين.

125.**بدائع الصنائع**، دار الكتاب العربي، بيروت، ط: 02، 1982م.

-الكلوذاني: أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن الحنبلي.

126.**الانتصار في المسائل الكبار** على مذهب الإمام أحمد، تحقيق: سليمان بن عبد الله العمير، مكتبة العبيكان، ط: 01، 1413هـ/1993م.

-المغربي: أبو عبد الله محمد بن عبد الرحمن المالكي.

127.مواهب الجليل،دار الفكر بيروت،ط:02، 1398هـ.

-ابن مفلح: أبو إسحاق إبراهيم الحنبلي.

128.**المبدع**، المكتب الإسلامي، بيروت، 1400هـ.

-المقدسي: محمد بن مفلح أبو عبد الله.

129.**الفروع**، تحقيق: أبو الزهراء حازم القاضي، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 01، 1418هـ.

-النفراوي: أحمد بن غنيم بن سالم النفراوي المالكي.

130.**الفواكه الدواني**، دار الفكر بيروت، 1415هـ.

ثامناً: كتب مـخـتلفة:

-الأسفرائيني، عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي.

131.**الفرق بين الفرق**، دار المعرفة بيروت لبنان.

-أمين: أحمد

132.**فجر الإسلام**، مطابع يوسف بيصون، ط: 11، 1979م.

-أمين:حسين أحمد.

133.**حـول الـدعوة إلـى تطبيـق الشـريعة الإسـلامية** ودراسـات إسـلامية أخرى،دار النهضة العربية بيروت،1405هـ/1985م.

-البوطي: محمد سعيد رمضان .

134.**ضوابط المصلحة** فـي الشـريعة الإسـلامية، مؤسسـة الرسـالة مكتبـة رحاب الدار المتحدة.

-ابن تيمية: أحمد عبد العليم الحراني أبو العباس.

135.**العبودية**، تعليق وتخريج أبو عبد الله محمد بن سعيد بن رسلان، دار الإيمان الإسكندرية

136.**منهاج السنة**، دار تاكتب العلمية، بيروت لبنان.

-الجسَّار : علي.

137. **أوضح المختصرات في أحكام العبادات**، منشورات ذات السلاسل الكويت، ط: 01، 1403هـ/1983م.

-الدهلوي: شاه ولي الله بن عبد الرحيم.

138.**حجة الله البالغة**، مكتبة دار التراث، القاهرة.

-الراجحي: عبد العزيز بن عبد الله.

139.**شـرح العبوديـة** لابـن تيميـة، دار الفضـيلة، دار ابـن حـزم، ط: 01، 1420هـ/2000م.

-الريسوني: أحمد.

140.**نظريـة التقريب والتغليب** وتطبيقها فـي العلـوم الإسلامية دار الكلمـة للنشر والتوزيع، ط: 01، 1997م.

-أبو سريع: محمد عبد الهادي.

141.**زينة المرأة ولباسها** في الكتاب والسنة دار الشهاب، باتنة، الجزائر.

-سلمان نصر وسطحي سعاد.

142.**فتاوى النساء** لمجموعة من العلماء، دار السلام.

-الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الغرناطي.

143.**الاعتصام**، ضبط وتصحيح أحمد عبد الشافي. دار أشريفة.

-الشابي، وأبو لبابة، والنجار: علي، وحسين، وعبد المجيد.

144. **المعتزلة بين الفكر والعمل**، الشركة التونسية للتوزيع.

-الشعراوي: محمد متولي.

145.**معجزة القرآن**، إعداد: أحمد زين، شركة الشهاب الجزائري وحدة الرغاية، الجزائر، 1990م

الشهر ستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد.

146.**الملل والنحل،دار صعب، بيروت،ط:سنة:1406هـ/1986م.**

-صبحي: صالح.

147.**نظم إسلامية** نشأتها وتطورها، دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ط: 01، 1990م.

-العبيدي: حمادي.

148.**ابن رشد وعلوم الشريعة الإسلامية**، دار الفكر العربي، بيروت لبنان، ط: 01، 1991م.

-العلواني: طه جابر.

149.**خواطر في الأزمة الفكرية والمأزق الحضاري**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الضياء للإنتاج الإعلامي والتوزيع، سحب بمطابع دار البعث بقسنطينة الجزائر 1989م.

-القرضاوي: يوسف..

150. **ثقافة الداعية**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر

151.**العبادة في الإسلام**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر،ط: 02.

152.**السنة ومكانتها**، دار الشهاب، باتنة، الجزائر .

153. **السياسة الشرعية في ضوء الشريعة ومقاصدها**، مكتبة وهبة القاهرة، مطبعة المدني، ط: 01، 1419هـ/1998م.

154.**فقه الأولويات، دراسة جديدة في ضوء القرآن والسنة**، مؤسسة الرسالة،ط:01، 1421هـ/2000م.

-ابن قيم الجوزية: محمد بن أبي بكر أبو عبد الله.

155.**مفتاح دار السعادة** ومنشور ولاية أهل العلم والإدارة، دار ابن حزم، ط: 01، 1424هـ/2003م.

156.**شفاء العليل** في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، المكتبة العصرية، صيدا بيروت، 1424هـ/2003م.

157.**إعلام الموقعين** عن رب العالمين، ضبط وتخريج محمد عبد السلام إبراهيم، دار الكتب العالمية، بيروت لبنان، ط: 02، 1414هـ/1993م.

158.**إغاثة اللهفان** من مصائد الشيطان، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط: 01، 1422هـ/2001م.

-**المجذوب:** عبد العزيز.

159.**أفعال العباد في القرآن الكريم**، الدار العربية للكتاب، المؤسسة الوطنية للكتاب 1985م.

-**النشار:** علي سامي.

160.**مناهج البحث عند مفكري الإسلام** واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي، دار النهضة العربية بيروت 1404هـ/1984م.

-**موسى**: محمد يوسف.

161.**نظام الحكم في الإسلام**،ت:حسين يوسف موسى، دار الفكر العربي.

تاسعاً: كتب التراجم والتاريخ:

-**الأتابكي:** جمال الدين أبو المحاسن يوسف بن تغري بردي.

162.**النجوم الزاهرة** في ملوك مصر والقاهرة، تقديم وتعليق: محمد حسن شمس الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 01، 1413هـ/1992م.

-**التنبكتي:** أحمد بابا.

163.**نيل الابتهاج** بتطريز الديباج، إشراف وتقديم: عبد الحميد عبد الله الهرامة: وضع هوامشه وفهارسه طلاب كلية الدعوة الإسلامية، منشورات كلية الدعوة الإسلامية طرابلس، ط: 01، 1398هـ/1989م.

-**ابن خلدون:** ولي الدين عبد الرحمن أبو زيد.

164.**المقدمــــة**، دار الكتـــاب اللبنـــاني ومكتبـــة المدرســـة بيـــروت، ط: 1982م.

-**حـاجي خليفـة:** مصـطفى بـن عبـد الله القسـنطيني الرومـي الحنفـي الشـهير بالملا كاتب الجلبي.

165.**كشف الظنون** عن اسامي الكتب والفنون. اعداد: احمد شمش الدين، دار الكتب العلمية بيروت، ط: 01، 1413هـ/1993م.

-**ابن حجر:** شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلي.

166.**الدرر الكامنة** في أعيان المائة الثامنة.

ضبط وتصحيح: عبد الوارث محمد علي. منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ط: 01، 1418هـ/1997م.

-**ابن خلكان:** أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد.

167.**وفيات الأعيان** وأنباء أبناء الزمان، دار صادر، بيروت.

-**الذهبي:** محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، أبو عبد الله.

168.**سـير أعــلام النــبلاء**، تحقيـق شـعيب الأرنــاؤوط ومحمــد نعـيم العرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط: 09، 1413هـ.

-**الزبيدي:** السيد محمد مرتضى.

169.**تاج العروس** من جواهر القاموس، دار صادر بيروت.

الزركلي: خير الدين.

170.**الأعــلام**، قـاموس تـراجم لأشـهر الرجـال والنسـاء مـن العـرب والمسـتغربين والمستشـرفين. دار العلـم للملايـين بيـروت لبنـان، ط: 14، 1999م.

-**ابن الشطي:** محمد جميل بن عمر البغدادي.

171.مختصر طبقات الحنابلة، دراسة: فواز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي بيروت، ط: 01، 1406هـ/1986م.

-**شعبان:** محمد إسماعيل.

172.**أصول الفقه تاريخه ورجاله**، دار السلام، المكتبة المكية مكة المكرمة، ط: 02، 1419هـ/1998م.

-**الشيرازي:** أبو إسحاق إبراهيم بن علي يوسف.

173.**طبقات الفقهاء** دار القلم بيروت تحقيق خليل الميس.

-**ابن العماد**: أبو الفلاح عبد الحي الحنبلي.

174.**شذرات الذهب** في أخبار من ذهب، دار الفكر، ط: 1414هـ/1994م.

-**عياش:**عبد القادر.

175.**معجم المؤلفين السوريين**، دار الفكر دمشق، ط:01،1405هـ/1985م.

-**ابن كثير:** أبو الفداء الحافظ الدمشقي.

176.**البداية والنهاية**، ومعه نهاية البداية والنهاية في الفتن والملاحم، تحقيق: يوسف الشيخ محمد البقاعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط: 03، 1419هـ/1998م.

-**المجاري:** أبو عبد الله محمد الأندلسي.

177-**برنامج**، ت:محمد أبو الأجفان،دار الغرب الإسلامي،بيروت، ط:1982م.

-**مخلوق:** محمد بن محمد.

178.**شجرة النور الزكية** في طبقات المالكية. دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

-**المسعودي:** أبو الحسن علي بن الحسين بن علي.

179.**مروج الذهب** ومعادن الجوهر، تحقيق محمد بن محي الدين عبد الحميد مكتبة السعادة بمصر، ط: 04، 1385هـ/1956م.

-**المراغي:** عبد الله مصطفى.

180.**الفتح المبين** في طبقات الأصوليين، المكتبة الأزهر للتراث، 1419هـ/1999م.

-**المقري**: أحمد بن محمد التلمساني.

181.**نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، تحقيق: إحسان عباس دار صادر بيروت.

-**ابن أبي الوفاء:** عبد القادر محمد بن الوفاء القرشي.

182.**الجواهر المضية في طبقات الحنفية** نشر مير محمد كتب خانة كراتشي.

عاشراً: كتب اللغة والمعاجم والمصطلحات العلمية:

-**التهانوي:** محمد علي.

183.**موسوعة كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف: رفيق العجم، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت، ط: 01، 1996م.

-**الجرجاني:** علي بن محمد.

184.**التعريفات**، مؤسسة التاريخ العربي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط: 01، 1424هـ/2003م.

-خياط: يوسف.

185.معجم المصطلحات العلمية والفنية دار لسان العرب بيروت.

-الرازي: محمد بن أبي بكر.

186.**مختار الصحاح**، ضبط وتصحيح وتخريج مصطفى ديب البغا، دار الهدى، الجزائر. ط: 04، 1990م.

-السيوطي: جلال الدين.

187.**الأشباه والنظائر في النحو**، تحقيق: محمد بن عبد القادر القاضي، المكتبة العصرية، بيروت، 1420هـ/1999م.

-عياض:

188.**ترتيب المدارك وتقريب المسالك** لمعرفة أعلام مذهب مالك ضبط وتصحيح: محمد سالم هاشم، منشورات محمد علي بيضون دار الكتب العلمية، بيروت ط: 01، 1418هـ/1998م.

-فيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب.

189.**القاموس المحيط**، دار الجيل بيروت.

-قلعة جي: محمد رواس.

190.**الموسوعة الفقهية الميسرة**، دار النفائس، ط: 01، 1421هـ/2000م.

-ابن منظور: جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري.

191.**لسان العرب**، دار صادر، دار بيروت، بيروت.

حادي عشر: **المجلات والدوريات:**

- جعيط:محمد العزيز.

192. **المقاصد الشرعية وأسرار التشريع ،المجلة الزيتونية**، ،تونس، المجلد الأول ، الجزء الأول . 193.**الإسلام دين ودولة وقومية،المجلة الزيتونية**، المجلد التاسع ، الجزء الأول .

–**الطيب**: أحمد .

194. **نظرية المقاصد عند الشاطبي ومدى ارتباطها بالأصول الكلامية**، **المسلم المعاصر**، العدد: 103، السنة: 26، مارس 2002م.

-عطية: جمال الدين.

195. **لقاء خاص** ، مجلة **الأمة** قطر ،العدد: 56، السنة: الخامسة.

-فضل الله:محمد حسين .

196. **مقاصد الشريعة: مقاربة التقعيد والتعقيد، المنطلق الجديد** (مجلة فكرية فصلية) العدد الأول خريف 2000م.

-النجار: عبد المجيد.

197. **مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور:مقال نُشر بمجلة العلوم الإسلامية**، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية بقسنطينة، السنة: 02،رمضان 1407هـ.

198. (فقه التطبيق)مجلة الموافقات العدد:الأول، مجلة جامعية تعنى بالبحوث والدراسات الإسلامية، تصدر عن المعهد الوطني العالي لأصول الدين الجزائر، العدد الأول.

ثاني عشر: **مواقع انترنيت:**

199. www.lahaonline.com/index.php

200. www.rezgar.com/debat/show.art.as

201. www.egypt.com/nafeza/muslim_imam.as

ثالث عشر:**أقراص مضغوطة:**

202 .**قرص صلب:** قرص الفقه وأصوله 1.5 ،الإشراف العلمي التراث ،مركز الأبحاث الحاسب الآلي،إعدادالخطيب، الأردن عمان ، 1419هـ/1999م،.

رابع عشر:برامج ولقاءات تلفزيونية:

-البنا: جمال.

203. **لقاء خاص**، برنامج تلفزيوني، محطة دريم الفضائية الثانية مصر، بتاريخ: 5-9-2004م.

-العوا: محمد سليم.

204. **برنامج لقاء الجمعة**، القناة الفضائية المصرية، بتاريخ:12 جمادى الثانية 1425هـ/ 30-07-2004.

Nν

β